

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



O tempo na metafísica de Vladimir Jankélévitch

Vasco Baptista Marques

Orientadores: Prof. Doutor Manuel José do Carmo Ferreira  
Prof. Doutor Carlos João Tavares Nunes Correia

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia,  
na especialidade de Filosofia Contemporânea

2017



UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



O tempo na metafísica de Vladimir Jankélévitch

Vasco Baptista Marques

Orientadores: Prof. Doutor Manuel José do Carmo Ferreira

Prof. Doutor Carlos João Tavares Nunes Correia

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia,  
na especialidade de Filosofia Contemporânea

Júri:

Presidente: Doutor José Viriato Soromenho Marques, Professor Catedrático e Membro do Conselho Científico, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Vogais:

- Doutor Luís António Ferreira Correia Umbelino, Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra;
- Doutor José Maria da Costa Macedo, Assistente Convidado Aposentado da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, como Especialista de Reconhecido Mérito;
- Doutor Nuno Vieira da Rosa e Ferro, Professor Auxiliar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa;
- Doutor Manuel José do Carmo Ferreira, Professor Catedrático Aposentado da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, orientador;
- Doutora Adriana Conceição Guimarães Veríssimo Serrão, Professora Associada com Agregação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;
- Doutor Pedro Manuel dos Santos Alves, Professor Associado da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Fundação para a Ciência e a Tecnologia

SFRH / BD / 16659 / 2004

2017



*Para a Filipa,  
por quase tudo e quase nada.*



## Resumo

Nos últimos meses da sua vida, Vladimir Jankélévitch (1903-1985) iniciou a redacção de um estudo sobre o tempo, cujo desenvolvimento foi abortado pelo acontecimento da sua morte. Esta anedota biográfica permite a construção da hipótese que tomaremos como mote da nossa investigação: a de que Jankélévitch teria detectado, *in extremis*, a presença de uma falha na sua obra, que, afirmando embora o tempo como o problema capital da filosofia, nunca chegou a fazer dele o centro de um estudo monográfico. Para reconstituirmos a imagem de uma filosofia do tempo que, fiel ao seu objecto, se disseminou ela mesma no tempo (e em escritos sobre temas tão diversos como a música ou o remorso), trataremos de auscultar o seu núcleo metafísico. Fá-lo-emos, não para retalhar o pensamento de Jankélévitch (onde as diferentes disciplinas se interpenetram), mas apenas para introduzir no seu labirinto um fio de Ariadne. Isto é: uma linha de orientação metodológica que, por um lado, impeça a investigação de se dispersar pela multiplicidade de problemas que o autor convoca, e que, por outro, a force a debruçar-se sobre as três grandes etapas da vida do tempo. Falamos aqui 1) do seu princípio a partir do nada; 2) do seu desenvolvimento histórico e; 3) da sua extinção no nada. Nesse processo, define-se uma metafísica que tem por horizonte a pergunta pelo sentido do tempo, pelo nexo de uma história que vai do nada ao nada passando pelo ser, sem, ao que parece, deixar atrás de si um vestígio subsistente da sua passagem. A resposta que Jankélévitch oferece a esta pergunta limitar-se-á a recuperar explicitamente no fim aquilo que já estava implicitamente no princípio da sua filosofia: a ideia paradoxal de uma eternidade intra-temporal.

**Palavras-chave:** Jankélévitch; tempo; metafísica; sentido; instante.





# Abstract

In the last months of his life, Vladimir Jankélévitch (1903-1985) started writing a study on time whose development was cut short by his death. This biographical anecdote authorizes the hypothesis that guides our research: Jankélévitch might have detected, *in extremis*, the presence of a flaw in his work, namely, that even though he defined time as the capital problem of philosophy, he never produced a monograph on the subject. In order to reconstruct the shape of a philosophy of time that, being true to its object, disseminated itself in time (and in writings on such different topics as music or remorse), we will probe into its metaphysical core. Our aim in so doing is not to divide the author's thought (in which different disciplines are inextricably intertwined) into separate pieces, but simply to propose an Ariadne's thread to guide us in its labyrinth. In other words, we will put forward a methodological guideline that prevents the research from getting lost in the multitude of problems summoned by the author, while forcing it to look to the three major stages of time's own life: 1) its beginning from nothing; 2) its historical development and; 3) its extinction into nothing. From the analysis of this process, arises a metaphysics whose horizon is the question of the meaning of time, of the nexus of a history that goes from nothing to nothing passing through being, apparently without leaving behind any trace of its passage. The answer given by Jankélévitch to this question explicitly resumes in the end something that was already present in the beginning of his philosophy: the paradoxical idea of an intra-temporal eternity.

**Key-words:** Jankélévitch; time; metaphysics; meaning; instant.



# Índice sinóptico

Abreviaturas.....	15
Introdução .....	19

## PRIMEIRA PARTE

### ENTRE BERGSON E SCHELLING

<b>Capítulo I:</b> Um filósofo sob a influência? .....	29
<b>Capítulo II:</b> Do lado de Bergson .....	39
<b>Capítulo III:</b> Do lado de Schelling.....	69

## SEGUNDA PARTE

### DA ORIGEM

<b>Capítulo I:</b> A negação.....	113
<b>Capítulo II:</b> A posição .....	147
<b>Capítulo III:</b> O instante e a intuição.....	181

## TERCEIRA PARTE

### DO TEMPO

<b>Capítulo I:</b> O dualismo do ser e do acto .....	211
<b>Capítulo II:</b> O saber do tempo .....	219
<b>Capítulo III:</b> Através da substância .....	235
<b>Capítulo IV:</b> Uma cron-onto-logia .....	269
<b>Capítulo V:</b> O Irreversível. E da morte .....	303
<b>Capítulo VI:</b> O irrevogável. E da inscrição .....	331

Conclusão .....	355
Apêndice.....	373
Bibliografia .....	377
I. Obras de Jankélévitch.....	377
II. Estudos sobre Jankélévitch.....	399
Índices .....	431
Índice onomástico .....	433
Índice compreensivo.....	437

# Agradecimentos

Como todas (suponho), esta tese foi escrita numa solidão habitada pelas vozes de alguns, que lhe ofereceram o que de melhor ela possa ter.

Desde logo, a do meu orientador – o Professor Doutor Manuel José do Carmo Ferreira –, a quem devo bastante mais do que a exemplar orientação desta tese (que às suas sugestões foi amiúde colher a inspiração que lhe faltava): devo, sobretudo, um exemplo ímpar de seriedade intelectual e de dedicação ao trabalho filosófico. Isso e a amizade com que, reiteradamente, tratou de serenar as minhas muitas inseguranças.

À do meu co-orientador – o Professor Doutor Carlos João Correia – devo um atentíssimo trabalho de leitura e revisão destas páginas, assim como uma disponibilidade sem falhas para escutar (e ajudar a resolver) as inúmeras dúvidas que tive ao longo da sua redacção. À da Professora Doutora Adriana Veríssimo Serrão e à do Professor Doutor Leonel Ribeiro dos Santos, tenho a agradecer o apoio que, sob as mais diversas formas, me foram dando desde o momento em que decidi abraçar este projecto.

À da Professora Doutora Enrica Lisciani-Petrini, digo que não esqueço a generosidade com que (a suas próprias expensas) me fez chegar os diversos artigos que escreveu sobre Jankélévitch.

Não posso deixar de referir, também, os amigos que fui fazendo na Faculdade de Letras, e que – ora comentando os meus textos, ora aturando as minhas neuroses – contribuíram grandemente para a existência desta tese. Entre eles, estão o Bruno Peixe Dias, a Carla Simões, a Cristina Nascimento, a Elisabete Sousa, a Filipa Seabra, o Gonçalo Zagalo, o José André, o José Luis Pérez, a Lavínia Pereira, a Lisete Rodrigues, o Nuno Castanheira, o Nuno Melim, a Sara Totta, a Selma Totta e a Sofia Alexandre.

Uma palavra, ainda, para a minha família – os meus pais; a minha irmã, o Daniel e o Xavier; a minha avó Estela e o meu avô Manuel; o meu tio Pedro; a minha tia Regina; o João e a Rosária; o Jóni e a Joana; a Carminho, o João Maria e a Madalena; o David e a Manuela – que, durante os últimos anos, conseguiram fingir, com assinalável sucesso, que percebiam perfeitamente o que andava eu a fazer com a minha vida.

À Filipa nem sequer agradeço: o seu contributo para a conclusão deste processo foi de tal ordem que, dela, só apofaticamente posso falar.



# Abreviaturas

<b>AES</b>	<i>L'aventure, l'ennui, le sérieux</i>
<b>Alt</b>	<i>L'alternative</i>
<b>AVM 1</b>	<i>L'austérité et le mythe de la pureté morale</i>
<b>AVM 2</b>	<i>L'austérité et la vie morale (2ª edição)</i>
<b>Berg 1</b>	<i>Bergson (1ª edição)</i>
<b>Berg 2</b>	<i>Henri Bergson (2ª edição)</i>
<b>CPM</b>	<i>Cours de philosophie morale</i>
<b>Deb 1</b>	<i>Debussy et le mystère (1ª edição)</i>
<b>Deb 2</b>	<i>La vie et la mort dans la musique de Debussy (2ª edição)</i>
<b>Deb 3</b>	<i>Debussy et le mystère de l'instant (3ª edição)</i>
<b>ER</b>	<i>L'esprit de résistance</i>
<b>Fau 1</b>	<i>Gabriel Fauré et ses mélodies (1ª edição)</i>
<b>Fau 2</b>	<i>Gabriel Fauré (2ª edição)</i>
<b>Fau 3</b>	<i>Fauré et l'inexprimable (3ª edição)</i>
<b>Imp</b>	<i>L'imprescriptible</i>
<b>IN</b>	<i>L'irréversible et la nostalgie</i>
<b>Ir 1</b>	<i>L'ironie (1ª edição)</i>
<b>Ir 2</b>	<i>L'ironie (2ª edição)</i>
<b>Ir 3</b>	<i>L'ironie (3ª edição)</i>
<b>JNSQ 1</b>	<i>Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien (1ª edição)</i>
<b>JNSQ 2.1</b>	<i>Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien (2ª edição, 1º volume)</i>
<b>JNSQ 2.2</b>	<i>Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien (2ª edição, 2º volume)</i>
<b>JNSQ 2.3</b>	<i>Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien (2ª edição, 3º volume)</i>
<b>Lis</b>	<i>Liszt et la rhapsodie</i>
<b>MC 1</b>	<i>La mauvaise conscience (1ª edição)</i>
<b>MC 2</b>	<i>La mauvaise conscience (2ª edição)</i>

<b>MC 3</b>	<i>La mauvaise conscience (3ª edição)</i>
<b>Mal</b>	<i>Le mal</i>
<b>Men</b>	<i>Du mensonge (1ª edição)</i>
<b>Men 2</b>	<i>Du mensonge (2ª edição)</i>
<b>MH</b>	<i>La musique et les heures</i>
<b>MI</b>	<i>La musique et l'ineffable</i>
<b>Mor</b>	<i>La mort</i>
<b>Noc 1</b>	<i>Le nocturne (1ª edição)</i>
<b>Noc 2</b>	<i>Le nocturne (2ª edição)</i>
<b>Par</b>	<i>Le pardon</i>
<b>Par?</b>	<i>Pardonner?</i>
<b>PDP</b>	<i>Premières et dernières pages</i>
<b>Pen. Mor</b>	<i>Penser la mort?</i>
<b>Phil. Mor</b>	<i>Philosophie morale</i>
<b>PI</b>	<i>Le pur et l'impur</i>
<b>PL</b>	<i>La présence lointaine</i>
<b>Plot</b>	<i>Plotin</i>
<b>PM</b>	<i>Le paradoxe de la morale</i>
<b>PP</b>	<i>Philosophie première</i>
<b>PVJ</b>	<i>Présence de Vladimir Jankélévitch</i>
<b>QPI</b>	<i>Quelque part dans l'inachevé</i>
<b>Rav 1</b>	<i>Maurice Ravel (1ª edição)</i>
<b>Rav 2</b>	<i>Ravel (2ª edição)</i>
<b>Rav 3</b>	<i>Ravel (3ª edição)</i>
<b>Rhap</b>	<i>La rhapsodie</i>
<b>Schel</b>	<i>L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling</i>
<b>Sim</b>	<i>Georg Simmel, philosophe de la vie</i>
<b>Sour</b>	<i>Sources</i>
<b>TV 1</b>	<i>Traité des vertus (1ª edição)</i>
<b>TV 2.1</b>	<i>Traité des vertus (2ª edição, 1º volume)</i>
<b>TV 2.2</b>	<i>Traité des vertus (2ª edição, 2º volume)</i>
<b>TV 2.3</b>	<i>Traité des vertus (2ª edição, 3º volume)</i>
<b>TVM</b>	<i>Le temps et la vie morale</i>
<b>VL</b>	<i>Une vie en toutes lettres</i>



*Time passes. That is all. Make sense who may*

Beckett, *What where*



# INTRODUÇÃO

Durante os últimos meses da sua vida, Vladimir Jankélévitch (1903-1985) iniciou os trabalhos de redacção de um estudo sobre o tempo, cujo desenvolvimento haveria de ser definitivamente interrompido pelo acontecimento da sua morte. As nove linhas manuscritas que então deixou esboçadas – e que foram publicadas a título póstumo pela mão de Guy Suarès<sup>1</sup> – atraíam a sua vontade de repor os alicerces da filosofia do tempo que, desde a década de 20, foi gradualmente elaborando. De facto, nesse brevíssimo texto, descobrimos apenas uma reafirmação do conjunto de teses (a do devir como contraditório do ser, a da natureza insubstancial e metalógica do devir...) que, ao longo dos anos, o autor sustentou a respeito do tempo. A anedota biográfica permite, pois, a construção de uma hipótese hermenêutica que tomaremos como mote da nossa investigação. Designadamente: a de que Jankélévitch se teria apercebido – *in extremis* – da existência de uma incompletude ou insuficiência estrutural no seio da sua própria obra, que, tendo embora postulado o tempo como o problema capital de toda a filosofia, nunca fez dele o objecto de um estudo monográfico<sup>2</sup>.

Com efeito, à imagem e semelhança de uma carta rasgada em mil pedaços arrastados pelo vento, a filosofia do tempo de Jankélévitch encontra-se disseminada através dos escritos que, entre 1924 e 1983, o autor dedicou às questões éticas do remorso ou do perdão, à análise dos trabalhos de Bergson, Debussy, Fauré ou Schelling, às questões metafísicas da criação e da morte... Sobre ela podemos portanto dizer, *mutatis mutandis*, o mesmo que, na sua juventude, Jankélévitch nos disse sobre a ideia de vida de Guyau: que «aquilo que [a] torna muito dificilmente apreensível é [o facto de] que ele

---

<sup>1</sup> Cf. SUARÈS, Guy, *Vladimir Jankélévitch. Qui suis-je?*, Paris, La Manufacture, 1986, p. 129 (agora também em: *PDP*, p. 225).

<sup>2</sup> Acerca da centralidade do problema do tempo, cf., por exemplo, *VL*, Carta a Louis Beauduc de 5 de Janeiro de 1960, p. 344 e *Mor*, p. 46: «[...] le temps [...] est l'objet philosophique par excellence». Alegar-se-á talvez (e não sem aparente razão) que, identificando lapidariamente o tempo com a irreversibilidade, Jankélévitch teria vertido o estudo cuja ausência aqui sancionamos nas páginas de *IN*. Porém, e tal como mais à frente teremos a oportunidade de verificar, o âmbito da filosofia jankélevitchiana do tempo transcende, em muito, o das meditações que o autor articulou a propósito do seu carácter irreversível.

nunca lhe consagrou uma obra sistemática, e que, por conseguinte, é preciso procurar os seus traços principais espalhados um pouco por todos os seus livros»<sup>3</sup>.

Neste contexto, necessário se torna perguntar: como poderemos nós sequer começar a emprestar organização e unidade a uma filosofia do tempo que, fazendo jus ao seu objecto, se desdobra ela mesma no tempo? Eis uma pergunta à qual o próprio Jankélévitch se encarregou de dar resposta, na introdução à segunda edição do seu *Bergson*:

«Só há uma maneira de ler um filósofo que evolui e muda no tempo: é seguir a ordem cronológica das suas obras, e começar pelo começo»<sup>4</sup>.

E, um pouco mais adiante, o nosso autor acrescenta:

«Uma melodia tocada ao contrário [...] não seria mais do que uma inominável cacofonia. [...] Como seria alguma vez compreendida uma filosofia viva, que se desenvolve irreversivelmente na dimensão do devir, se se começa pelo fim, ou pelo meio? A ordem temporal não é um acidente da sonata, mas a sua essência ela mesma. A ordem temporal e a sucessão dos momentos não são, no bergsonismo, detalhes protocolares: eles são o bergsonismo *ele mesmo* [...]»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> PDP («Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau», 1924), pp. 15-16: «Ce qui rend l'idée de vie chez Guyau très malaisément saisissable, c'est qu'il ne lui a jamais consacré un ouvrage systématique et qu'il en faut par conséquent chercher les traits principaux éparés un peu dans tous ses livres».

<sup>4</sup> *Berg* 2, p. 2: «Il n'y a qu'une manière de lire un philosophe qui évolue et change dans le temps: c'est de suivre l'ordre chronologique de ses ouvrages, et de commencer par le commencement».

<sup>5</sup> *Berg* 2, pp. 3-4: «Une mélodie jouée à l'envers [...] ne serait qu'une innommable cacophonie. [...] Comment une philosophie vivante, et qui se développe irréversiblement dans la dimension du devenir, serait-elle jamais comprise si l'on commence par la fin, ou par le milieu? L'ordre temporel n'est pas un accident de la sonate, mais son essence elle-même. L'ordre temporel et la succession des moments ne sont pas, dans le bergsonisme, des détails protocolaires: ils sont le bergsonisme *lui-même* [...]». Não esconderemos que, fazendo eco de uma máxima pronunciada em 1969 por Lucien Jerphagnon, há, ainda hoje, quem defenda que o que mais vincadamente caracteriza a evolução interna do pensamento de Jankélévitch é, pelo contrário, o facto de ele não ter evoluído, de ele se ter mantido *grosso modo* inalterado desde a sua formação. Cf. JERPHAGNON, Lucien, *Entrevoir et vouloir: Vladimir Jankélévitch*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2008, pp. 15-16 (este ensaio é a versão revista e aumentada de *Vladimir Jankélévitch. Ou de l'effectivité*, Paris, Seghers, 1969). Cf., igualmente, PHILONENKO, Alexis, *Jankélévitch. Un système de l'éthique concrète*, Paris, Éditions du Sandre, 2011, pp. 22 e 254. Lidamos com uma meia-verdade que, como veremos, só pode ser referida com propriedade às questões com as quais o nosso autor se debateu (que, em bom rigor, são quase sempre as mesmas: a do tempo, a da acção, a do amor...), mas não já às diferenciadas respostas que no decurso das décadas lhes deu.

Mas, detalhar o movimento genealógico pelo qual uma dada filosofia veio a constituir-se não implica, nem que tenhamos de a reduzir a um catálogo (limitando-nos a dar nota da ordem sucessiva dos seus problemas), nem, tão-pouco, que tenhamos de a reduzir a uma síntese (limitando-nos a dar nota da ordem sucessiva dos seus estádios). Quer num caso, quer no outro, ficaria por perceber o que mais importa, nomeadamente: o vínculo de unidade que religa entre si os diversos motivos e períodos de um processo especulativo, vivificando-os por dentro e presidindo à sua articulação. Esse vínculo, sublinhámo-lo, é o tempo<sup>6</sup>, um tempo ao qual o título da nossa tese está, contudo, justapondo um complemento circunstancial de lugar – «na metafísica» – por via do qual ele se vê tematicamente circunscrito.

Digamo-lo desde já: a nossa «decisão pela metafísica» não quer, de forma alguma, sugerir a existência de uma precedência genética ou de uma primazia problemática do metafísico sobre o ético (ou sobre o estético) no pensamento de Jankélévitch. E, não só não quer sugeri-lo, como – mesmo que o quisesse – dificilmente poderia fazê-lo. Porque? Porque, tal como a seu tempo bem compreendeu Jerphagnon, a filosofia de Jankélévitch não configura um sistema que, à maneira das coisas materiais, se teria edificado *partes extra partes*, pela progressiva adjunção de fracções ou disciplinas autónomas (primeiro uma metafísica, depois uma ética, e por fim uma estética)<sup>7</sup>. Ela configura, isso sim, uma vida, uma totalidade orgânica que nasce já completa (embora prenhe de promessas a cumprir), onde os diferentes temas e matérias comunicam, interferem e se interpenetram a todo o instante. É este regime de implicação recíproca ou de mútua imbricação dos problemas que, já em 1931, o jovem Jankélévitch julgou detectar no bergsonismo:

«Como um organismo vivo implica características pertencentes a todos os outros, a totalidade dos problemas está presente em cada uma das tarefas que a reflexão separa [...]. Em cada problema reencontraremos, assim, todos os problemas, mas segundo uma perspectiva particular, do mesmo

---

<sup>6</sup> Cf. LISCIANI-PETRINI, Enrica, *Memoria e poesia. Bergson Jankélévitch Heidegger*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1983, p. 68: «[...] per Jankélévitch [...] il tempo costituisce la questione privilegiata [...]». Tutte le sue opere e lo sviluppo del suo pensiero ne sono attraversati come da un sottile filo conduttore. E, reciprocamente, il movimento 'in progress' del suo pensiero, caratterizzato dal continuo rigenerarsi in nuovi 'getti' tematici, implicitamente lo rivela». A este mesmo respeito, veja-se ROSSET, Clément, «Le sérieux de la vie», in *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), p. 74.

<sup>7</sup> Cf. JERPHAGNON, Lucien, *Op. cit.*, *loc. cit.* Para a crítica de Jankélévitch à ideia de sistema, cf. *VL*, Carta a Beauduc de 20 de Agosto de 1924, pp. 96-98, *Berg 1*, pp. 35-36 e 90, *Schel*, pp. 3 e 319, *Alt*, pp. 76 e 80 e segs. e *Berg 2*, pp. 2 e 256. Mas, cfr. *Berg 1*, p. 155 e *TV 1*, p. 136.

modo que cada *Enéada* de Plotino ou cada tratado de Leibniz reexpõem o sistema total, sob pontos de vista variados»<sup>8</sup>.

Não se estranhe portanto que, na tese de doutoramento que o nosso autor devotou ao estudo da filosofia de Schelling (*L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, de 1933), encontremos expostos os fundamentos da teoria do tempo que, em 1974, viria a ser elaborada nas páginas de *L'irréversible et la nostalgie*. E não se estranhe, também, que seja impossível compreender plenamente a estética musical que se condensa em *La musique et l'ineffable* (1961), sem ter em conta os rudimentos da metafísica da criação que, sete anos antes, se plasmou em *Philosophie première* (1954).

Em vez de nos terem ajudado a responder-lhe, os comentários precedentes limitaram-se a tornar ainda mais premente a nossa questão. Reformulemo-la: como justificar o exercício de segmentação que, através do título da nossa tese, nos propomos operar sobre o corpo de uma filosofia onde, manifestamente, tudo está em tudo? Seria difícil dar razão do que não temos a intenção de fazer. Na verdade, longe de pretender fragmentar e seccionar o pensamento de Jankélévitch (impondo-lhe uma compartimentação temática que lhe seria estranha), a investigação que se segue pretende, apenas e só, introduzir no seu labirinto um fio de Ariadne. Que o mesmo é dizer: uma linha de orientação metodológica que, por um lado, impeça a análise de se dispersar casuisticamente pela multiplicidade de problemas que o nosso autor convoca, e que, por outro, a convide a debruçar-se com particular atenção sobre os três grandes momentos da *vida do tempo* (que são também os três grandes momentos do *tempo da vida*). Falamos aqui 1) *do princípio do tempo a partir do nada* (descrito no âmbito da metafísica da criação de *Philosophie première*); 2) *do desenvolvimento histórico do tempo* (descrito no âmbito da cron-onto-logia<sup>9</sup> de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*) e; 3) *da extinção do tempo no nada* (descrita no âmbito da metafísica da morte de *La mort*).

Ao exame destes três momentos, dedicaremos as partes II e III da nossa tese, às quais antepomos um estudo preliminar sobre a génese da ideia de tempo sustentada por

---

<sup>8</sup> *Berg 1*, p. 36: «Comme un organisme vivant implique des caractères appartenant à tous les autres, ainsi la totalité des problèmes est présente en chacune des tâches que la réflexion sépare [...]. En chaque problème nous rencontrerons ainsi tous les problèmes, mais selon une perspective particulière, de même que chaque *Ennéade* de Plotin ou chaque traité de Leibniz réexposent, à des points de vue variés, le système total».

<sup>9</sup> Cunhamos a expressão compósita «cron-onto-logia» (da qual por vezes nos socorreremos daqui em diante), para indicar que, na filosofia do tempo de Jankélévitch, o tempo tem precedência sobre o ser, que dele depende para ser de facto.

Jankélévitch (parte I). Tratar-se-á, então, de mostrar como essa ideia começou por definir-se em diálogo com as contrastantes filosofias do tempo de Bergson e Schelling. Da leitura que o autor delas está fazendo, nascerá o desejo que determina todas as posteriores aventuras da sua metafísica: o de conciliar o apelo de uma doutrina que concebe já a eternidade como uma imagem imóvel do tempo (a de Bergson), com o apelo de uma doutrina que concebe ainda o tempo como uma imagem móvel da eternidade (a de Schelling).

É a partir desta célula primitiva que, ao longo dos anos, se desdobrará uma metafísica que tem por horizonte uma pergunta pelo *sentido do tempo*, pelo nexo de uma história que vai do nada ao nada passando pelo ser, sem – ao que tudo indica – deixar atrás de si um vestígio subsistente da sua passagem. A resposta que Jankélévitch oferece a esta pergunta (enunciada em *La mort* e em *L'irréversible et la nostalgie*) mais não fará – vê-lo-emos – do que recuperar explicitamente no fim aquilo que já estava implicitamente no princípio: a ideia paradoxal de algo como uma *eternidade intra-temporal*.

Nesse movimento de recuperação, procuraremos sobretudo confrontar a metafísica de Jankélévitch, não com a tradição crítica (ainda muito incipiente) que na sua senda se forjou<sup>10</sup>, não com as grandes escolas filosóficas do seu tempo (das quais sempre fez questão de se distanciar, e pelas quais sempre se sentiu incompreendido)<sup>11</sup>, mas,

---

<sup>10</sup> Desde 1969 até à data, foram publicadas apenas quarenta monografias sobre a filosofia de Jankélévitch (dezassete em francês, dezassete em italiano, duas em inglês, duas em neerlandês, uma em alemão e uma em castelhano), num cenário que testemunha bem do esquecimento ao qual ela tem vindo a ser votada. De entre essas monografias, as mais densas e fundamentadas – e, por isso mesmo, as mais relevantes – são, quanto a nós, as de Jerphagnon e Tonon (*Tra istante e intervallo. Le oscillazioni di Jankélévitch*, Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2014). Registe-se *en passant* que, ainda que muitos tenham sido os comentadores que alertaram para a posição central que o problema do tempo ocupa no pensamento do nosso autor, poucos foram, pelo contrário, aqueles que optaram por fazer dele o centro dos seus trabalhos. Cfr., todavia, TONON, Alessandra, *Op. cit.* & KLEIN, Pierre Michel, *Métachronologie. Pour suite de Vladimir Jankélévitch*, Paris, Cerf, 2014. Quanto ao volume de 740 páginas que Philonenko dedicou à escarpelização da filosofia de Jankélévitch (no decurso do qual o comentador abundantemente se autocita), esse, encontra-se assombrado por várias incorrecções de natureza historiográfica: como as de achar que a primeira edição do *Traité* teria precedido a de *Le mal* (p. 44); que *L'aventure* seria uma obra póstuma que teria sido «retocada» pela sua suposta editora, Françoise Schwab (pp. 151 e 155); que o *corpus* de *La mort* teria sofrido alterações desde a sua primeira edição (p. 530)... Para além disso, temos dificuldade em reconhecer o retrato de Jankélévitch que Philonenko nos propõe (dispensando-se, para o efeito, de procurar apoio nos textos), mais precisamente: o de que ele teria sido o cultor de uma filosofia de sistema (pp. 17 e 34) «puramente racionalista» (p. 21), que, entre outras coisas, teria identificado o instante com a idealidade (p. 411). Digamos, por fim, que é difícil ignorar a forma como, amiúde, o comentador tenta fazer passar citações de Jankélévitch como frases da sua própria lavra (pp. 379, 458, 656...).

<sup>11</sup> Cf., por exemplo, VL, Carta a Beauduc de 17 de Agosto de 1954, p. 331 («De plus en plus je fuis mes collègues, qui ne m'intéressent pas plus que je ne les intéresse. L'époque et moi, nous ne nous intéressons pas. Je travaille pour le XXI<sup>e</sup> siècle. Je ne le verrai pas, mais Sophie [Sophie Jankélévitch, a filha do autor] le verra»), e Carta a Beauduc de 2 de Janeiro de 1958, pp. 339-340 («Je vois de moins en moins mes collègues philosophes des facultés et des lycées. Je me sens de plus en plus loin d'eux [...]. Maintenant il n'y a plus de place en France que pour les troupes: marxistes, catholiques, existentialistes. Et je ne suis d'aucune paroisse»). Cf., igualmente, as Cartas a Beauduc de 3 de Janeiro de 1962, de 2 de Janeiro de 1967, de 2 de Janeiro de 1975 e de 7 de Março de 1975, pp. 347-348, 357 e 374-377. Estamos, por conseguinte, em pleno

antes, com as correntes de pensamento que ela mais abraça ou contesta, respectivamente: a *teologia negativa* e o *substancialismo*. Estamos em presença de duas correntes que, infelizmente, não são interpeladas pelo nosso autor com o mesmo grau de rigor. Pois se, quanto à teologia negativa, Jankélévitch nomeia expressamente os seus interlocutores (Plotino, em primeira linha), quanto ao substancialismo, ele quase nunca o faz, preferindo abordar de modo genérico uma tradição que engloba em si teorias tão distintas como a ontologia de Aristóteles ou a egologia de Fichte. Daí que, à boa maneira jankélévitchiana, tenhamos consagrado todo um capítulo da nossa investigação (III.III) à explicitação de algumas das formas históricas que o conceito de substância foi revestindo. Na ausência dessa deriva, o debate que Jankélévitch estabeleceu com o modo de pensar que governou (e continua a governar...) o desenvolvimento da metafísica ocidental seria, se não incompreensível, pelo menos bastante mais difícil de compreender.

Não poderíamos terminar esta introdução sem referir, mesmo que sumariamente, os problemas de ordem metodológica com os quais, ainda hoje, se deparam todos aqueles que desejam lançar um olhar de tipo genealógico sobre a filosofia de Jankélévitch. O principal entrave à concretização de um semelhante projecto reside, quanto a nós, no processo de recomposição ao qual o autor submeteu uma boa parte da sua produção filosófica e musicológica. Efectivamente, muitos foram os escritos que Jankélévitch fez republicar (por duas ou até três vezes) com alterações ao corpo dos textos originais, que deste modo se vêem transformados em palimpsestos, isto é: em textos sobre os quais foi impresso um novo texto. Nalguns casos, essas alterações são meramente epidérmicas (veja-se, por exemplo, as diferenças entre a segunda e a terceira versões de *L'ironie*); noutros, elas afectam a estrutura formal, o escopo analítico e o sentido último das obras reconfiguradas (veja-se, por exemplo, as diferenças entre a primeira e a segunda versões de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*)<sup>12</sup>. Para agravar ainda

---

desacordo com a afirmação que, em 1952 (e numa célebre revista italiana), G. Ballanti produziu a respeito da putativa actualidade da filosofia de Jankélévitch: «Jankélévitch è così profondamente figlio dei nostri tempi, il suo pensiero è tanto caratteristicamente esistenzialista, che le nostre riflessioni su di lui devono necessariamente ampliarsi in riflessioni su tutta la filosofia del giorno d'oggi [...]» (BALLANTI, G., «Un filosofo dei nostri tempi: Wladimir Jankélévitch», *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 44 (Milano, 1952), p. 134).

<sup>12</sup> Foi Henri Gouhier quem, logo em 1932, pela primeira vez surpreendeu a metodologia de composição revisionista perfilhada por Jankélévitch. Cf. GOUHIER, Henri, «Vladimir Jankélévitch: Bergson», in *VL*, p. 413: «En 1928, M. Vladimir Jankélévitch avait publié dans la *Revue de métaphysique et de morale* un article fort remarquable, 'Prolégomènes au bergsonisme' [...]. Cet article est devenu un livre. La première ligne est identique; la même citation de Goethe achève la dernière; entre elles, il n'y a plus cinquante pages mais trois cents. Ces chiffres ont d'ailleurs une éloquence fâcheuse; ils risquent d'évoquer un accroissement par juxtaposition, alors qu'il s'agit d'un développement organique. Le texte du volume est aussi dense que celui



mais a situação, ocasiões há em que Jankélévitch não hesita em transplantar – sem qualquer aviso – capítulos inteiros de uma obra para o corpo de uma outra. É assim que o capítulo I de *Du mensonge* (1942) se descobre, sete anos mais tarde, enxertado e reformulado no capítulo VII da primeira edição do *Traité des vertus* (1949); é assim, também, que o capítulo II da mesma obra se deixa reconceber e integrar na primeira edição de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (1957) que, cerca de duas décadas depois, haveria de ser amplamente retocada.

Ora, enquanto se aguarda – *sine die* – pela edição crítica das obras de Jankélévitch (esperando que, com ela, nos seja dado um quadro compreensivo e sistemático dos graus de parentesco que entre elas se estabelecem), o que se pode fazer? A solução obtida deverá ser capaz de compatibilizar entre si duas exigências aparentemente incompatíveis. A saber: a de não perder de vista a evolução interna do pensamento de Jankélévitch, ignorando simplesmente a forma como ele se vai retrabalhando a si mesmo; a de não saturar a investigação com notas dentro de notas que, cuidando de determinar a cada passo as variações existentes entre as diversas versões de um mesmo escrito, acabariam fatalmente por enterrar a legibilidade do nosso texto. De modo a cumprirmos estes dois requisitos, trataremos 1) de distinguir entre as múltiplas edições das obras de Jankélévitch (salientando, sempre que tal se justifique, as diferenças que entre elas se verificam)<sup>13</sup>; 2) de chamar a atenção para os casos em que uma obra se apropria de maneira implícita do conteúdo de outra (recorrendo, por sistema, àquelas em que dada ideia foi originalmente exposta); 3) de mencionar, em nota, a data de publicação ou redacção dos textos incluídos nas colectâneas de artigos e nas obras póstumas que, desde o final dos anos 80, têm vindo a ser editadas pela mão de Françoise Schwab. Somente desta forma, estamos em crer, será possível seguir o processo de maturação orgânica da filosofia de Jankélévitch, sem nos enredarmos nos complexos fios com que ela se cose.

Posto isto, comecemos – como prescrito – pelo começo, ou seja: pelo estudo dos anos de juventude de Jankélévitch, passados na companhia de duas filosofias do tempo (as de Bergson e Schelling), nas quais o autor parece apenas ter encontrado aquilo que, confusamente, havia já descoberto.

---

de l'étude primitive, rien ne paraît plus bergsonien que l'épanouissement de cette esquisse». Cf., ainda, PHILONENKO, Alexis, *Op. cit.*, p. 57.

<sup>13</sup> Dispensar-nos-emos, no entanto, de especificar as situações em que um artigo serviu de base a uma obra publicada na sua esteira, uma vez que a sua relação é, invariavelmente, a que se tece entre um estudo preparatório e o seu aprofundamento. A informação em causa será, ainda assim, vertida na bibliografia.



PRIMEIRA PARTE

ENTRE BERGSON E SCHELLING



## CAPÍTULO I

### UM FILÓSOFO SOB A INFLUÊNCIA?

«Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais  
trouvé»

Pascal

No decurso do quinto capítulo da sua *Phänomenologie des Geistes*, numa subdivisão dedicada em parte à observação da consciência de si na sua relação com a realidade efectiva externa – ou melhor: à observação das leis psicológicas que regem as relações da individualidade com o mundo social –, Hegel oferece aos seus leitores uma esclarecedora palavra sobre a influência que o contexto histórico pode exercer no desenvolvimento da consciência<sup>1</sup>. Diz-se então, em substância, que a influência dos elementos dados do mundo (a cultura, a política, a religião, etc.) sobre a individualidade concreta exprime, não tanto uma determinação da consciência *pelo* seu contexto, mas sobretudo uma determinação da consciência *no* seu contexto. Os elementos dados do mundo configuram, é certo, a essência indeterminada da individualidade em geral, ou seja: a série de factores externos que condicionam o processo de determinação da consciência; mas, eles nada nos dizem, pelo contrário, sobre a essência da individualidade determinada e singular, ou seja: sobre a diferença específica das consciências que se determinam num mesmo contexto histórico. De facto, na definição psicológica ou sociológica da individualidade concreta como um produto do estado do mundo, a individualidade é posta como uma conclusão lógica, que se deduz

---

<sup>1</sup> Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. 3, 1986, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 230-232 (*Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1939-1941, tomo I).

mecanicamente das premissas conformadas pela sua tela de fundo (= mundo). Aqui, nada mais havendo para além de uma objectividade que segrega a partir de si o todo da subjectividade, nada mais subsiste de uma possível relação entre a individualidade e o mundo, nem, tão-pouco, de algo a que pudéssemos ainda dar o nome de «individualidade» (a menos que por isso se entenda, agora, a posição de um reflexo imediato do mundo).

Crónica da paixão de uma consciência que, como Eco, reproduz o seu mundo, por um mundo que, como Narciso, se desmultiplica em imagens de si mesmo<sup>2</sup>, a explicação da individualidade pelo seu contexto limita-se a atribuir ao efeito a explicar todos os predicados da sua suposta causa, assimilando em vez de justificar. A individualidade é verdadeiramente *o seu mundo*. Mas, é-o – como bem mostra Hegel – apenas na medida em que esse mundo é já *um mundo seu*, uma complexa tapeçaria de determinações, que a constituem tanto como ela as constitui. Efectivamente, seja qual for o modo de relação adoptado pela individualidade perante o mundo (conformidade, oposição, indiferença, etc.), esse mundo ao qual ela se refere é já, em qualquer caso, um mundo que está presente *para si*, isto é: um mundo que é sempre encontrado por aquele que nele se encontra, num quadro em que nenhum dos dois termos tem precedência sobre o outro. Afirmar que o mundo exerce a sua influência sobre a individualidade significa assim, para Hegel, hipostasiar arbitrariamente uma das polaridades unilaterais da relação que se tece entre a consciência e o seu contexto, colocando à parte aquilo que só se dá em comum. Pois, esse mundo que deveria determinar a individualidade (por forma a fazer dela a individualidade concreta que ela é) representa já o resultado da simultânea codeterminação da individualidade por si e de si pela individualidade, em suma: um mundo pelo qual a individualidade é *responsável*. Trata-se aqui de uma relação dialéctica, que merece, não o nome de «influência» (pelo qual se expressa a mútua exterioridade dos autónomos), mas o nome de «unidade» (pelo qual se expressa a imbricação recíproca dos conjuntos). É o que sugere Hegel, nas suas lições sobre a história da filosofia:

«Diz-se habitualmente que as relações políticas, a religião, etc., seriam de considerar porque tiveram grande influência sobre a filosofia do tempo e

---

<sup>2</sup> Cf. HEGEL, G.W.F., *Op. cit.*, pp. 231-232: «Wir hätten eine gedoppelte Galerie von Bildern, deren eine der Widerschein der andern wäre; die eine die Galerie der völligen Bestimmtheit und Umgrenzung äußerer Umstände, die andere dieselbe übersetzt in die Weise; wie sie in dem bewußten Wesen sind; jene die Kugelfläche, dieses der Mittelpunkt, welcher sie in sich vorstellt».

porque esta igualmente exerceu influência sobre aquelas. Quando, porém, alguém se contenta com semelhantes categorias – como «grande influência» –, está a colocar os dois [lados] numa conexão exterior, e a partir do ponto de vista de que ambos são, para si, autónomos. Temos, no entanto, de considerar aqui esta relação segundo uma outra categoria, não segundo a influência, o efeito, de um sobre o outro. A categoria essencial é a unidade de todas estas configurações diversas, a de que só há *um* espírito, que se manifesta e pronuncia em momentos diversos»<sup>3</sup>.

Sabêmo-lo: as histórias da filosofia parecem encontrar uma estranha forma de comprazimento na ideia de que a génese de um pensamento se explicaria pelas propriedades do seu ambiente reflexivo. Forja-se, desta maneira, um nexo de causalidade entre diferentes autores e diferentes escolas, imagina-se uma genealogia linear que seja capaz de absorver a novidade no já-dado, e declara-se – em jeito de conclusão – que uma filosofia pode e deve ser tematizada em função das «influências» que «sofre», entenda-se: em função do modo como seria passivamente condicionada pelas tradições especulativas que frequenta.

Mitologia didáctica, esta identificação do fundamento de uma filosofia com a série de influências que alegadamente a afectam não dá conta, desde logo, do movimento biunívoco pelo qual um pensamento se constitui a si mesmo em diálogo com uma cultura já constituída que, ao iluminá-lo, é reactivamente iluminada por ele. Na realidade, a forma como uma filosofia se deixa moldar por uma cultura traduz, não a determinação accidental de uma consciência inqualificada, que procuraria no domínio da objectividade *aquilo que ela ainda não é*, mas a determinação essencial de uma consciência qualificada, que surpreende num universo dado de problemas *aquilo que ela própria já é*<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F., *Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. 18, 1986, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 70 (*Introdução às lições sobre história da filosofia*, trad. José Barata-Moura, Porto, Porto Editora, 1995): «Man sagt gewöhnlich, daß die politischen Verhältnisse, die Religion usf. zu betrachten seien, weil sie großen Einfluß auf die Philosophie der Zeit gehabt haben und diese ebenso einen Einfluß auf jene ausübe. Wenn man sich aber mit solchen Kategorien wie «großer Einfluß» begnügt, so stellt man beides in einen äußerlichen Zusammenhang und geht von dem Gesichtspunkte aus, daß beide für sich selbständig sind. Hier müssen wir dies Verhältnis jedoch nach einer anderen Kategorie betrachten, nicht nach dem Einfluß, der Wirkung aufeinander. Die wesentliche Kategorie ist die Einheit aller dieser verschiedenen Gestaltungen, daß *ein* Geist nur ist, der sich in verschiedenen Momenten manifestiert und ausprägt».

<sup>4</sup> Cf. HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 231: «Was auf die Individualität Einfluß und welchen Einfluß es haben soll – was eigentlich gleichbedeutend ist –, hängt darum nur von der Individualität selbst ab; dadurch ist diese Individualität *diese bestimmte* geworden, heißt nichts anderes als: *sie ist dies schon gewesen*».

Eis o que prova à saciedade o complexo jogo de espelhos que está na origem da filosofia de Jankélévitch. No seu início, aquilo que descobrimos é, não a contaminação unilateral de um pensamento por um regime de influências, mas o contágio recíproco que se estabelece entre uma individualidade concreta e o seu mundo de referências, o esquema dinâmico, plástico e movente que faz com que o sujeito se projecte sobre um objecto que o modifica por seu turno. Descobrimos, para resumir, toda a distância que separa a *influência mecânica* daquilo que é pensado sobre aquele que pensa da *imanência espiritual* daquele que pensa àquilo que é pensado.

Sejamos claros: uma filosofia nascente pronuncia-se sempre na voz activa, e começa precisamente por revelar a sua originalidade na escolha das correntes com as quais arrisca confrontar-se. Autor avesso a regras, Jankélévitch não pode, neste caso, fugir delas: como qualquer outro, o seu pensamento exige, não que procuremos apurar quem lhe deixou em herança as questões que ele está fazendo suas, mas que mostremos como chamou ele a si, no princípio do seu percurso, aquelas questões que eram já as suas. «A espécie de filosofia que se escolhe depende [...] da espécie de homem que se é; um sistema filosófico não é, com efeito, um instrumento morto que se poderia adoptar ou rejeitar a seu belo prazer; ele é animado pela alma do homem que o possui»<sup>5</sup>. Poderemos nós evidenciar o bem fundado desta proposição fichteana, através da sua acareação com o pensamento do jovem Jankélévitch? Vejamos.

À imagem e semelhança da vasta maioria dos seus autores de eleição – Simmel, Bergson, Chestov... –, Jankélévitch recusa submeter a sua filosofia ao colete de forças do sistema. Sugerimo-lo antes, repetimo-lo agora: aquilo que aqui descortinamos é, não o plano arquitectónico de um edifício a construir peça a peça (leia-se, uma progressão na ordem dos problemas), mas o fluxo musical de um tema que é constantemente reexposto (leia-se, uma recapitulação dos mesmos problemas que, ao serem recapitulados, suscitam novas soluções)<sup>6</sup>. Desta filosofia podemos pois dizer, com propriedade, aquilo que ela própria diz da filosofia de Schelling, designadamente: que ela não é «[...] um séquito de tratados que, colocados lado a lado, comporiam um sistema cada vez mais

---

<sup>5</sup> FICHTE, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, vol. 4, 1970, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, p. 195 (*Oeuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science, 1794-1797*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1980): «Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele das Menschen, der es hat».

<sup>6</sup> *Rhap*, p. 238: «[...] le génie de ces métamorphoses [Liszt] n'est pas un architecte qui construit pierre par pierre un édifice, pas davantage un auteur qui administre son œuvre ou exploite ses précieuses idées, mais un rhapsode qui invente et réinvente sans cesse en chantant et pense toujours 'quasi improvisato' [...]».



acabado [...]», que «[...] ela desabrocha antes como um leque, a partir de uma intuição inicial que, de cada vez, figura por inteiro sob uma perspectiva nova»<sup>7</sup>. Numa palavra: que ela representa um universo monádico, onde cada fragmento individual exprime a partir de si a totalidade simples do pensar.

Na verdade, como as *Enéadas* de Plotino (nas quais o jovem Jankélévitch decifra «[...] a implicação recíproca e dinâmica dos diversos momentos da doutrina [...]»), a filosofia do nosso autor pode ser pensada em função da «unidade interna de inspiração» que encadeia entre si as diferentes etapas da sua especulação<sup>8</sup>. O que significa isto? Significa que a génese da sua filosofia pré-contém em potência o destino do seu filosofar; que as suas obras de juventude antecipam já as questões que as suas obras de maturidade haverão de convocar; que quem olhar de perto para as primeiras assistirá, por certo, ao prenúncio das últimas. De facto, como o élan vital de Bergson encerra em si, sob a forma de germe, todas as promessas do processo evolutivo, o pensamento de Jankélévitch promete-se a si mesmo desde o início, ou melhor: desde o conjunto de estudos que, nos anos 20 e 30, votou à dialéctica de Plotino, à filosofia da história de Schelling, ao relativismo de Simmel...

Autor «sempre contemporâneo de si» que, de acordo com uma feliz expressão de Lucien Jerphagnon, parece ter tido ao mesmo tempo «todas as idades da sua vida»<sup>9</sup>, Jankélévitch entrevê confusamente nos seus primeiros escritos uma oportunidade para, em diálogo com outros, lançar as bases da sua filosofia vindoura. Neles, para além de cunhar uma linguagem própria, inimitável, e de circunscrever o escopo da sua reflexão, Jankélévitch aprofunda mais do que comenta e encontra-se mais do que se procura, num movimento de verdadeira encarnação hermenêutica, que o leva a deixar-se cativar por aquilo que lhe interessa e que o convida a inflectir o sentido dos problemas que trabalha na direcção que mais lhe convém<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> *Schel*, p. 351: «La philosophie de Schelling n'est donc pas une suite de traités qui, placés bout à bout, composeraient un système de plus en plus achevé: elle s'épanouit bien plutôt comme un éventail à partir d'une intuition initiale qui chaque fois figure tout entière sous une perspective nouvelle».

<sup>8</sup> *Plot* (1924), p. 22: «Il n'est guère de doctrines, en effet, dont les divers éléments soient plus solidaires; la philosophie de Plotin est un peu comme son monde des idées intelligibles: tout y est transparent à tout, et l'idée simple de l'ensemble, immanente à chaque partie, s'y reflète en quelque sorte comme dans un miroir. Cette unité interne d'inspiration, cette implication réciproque et dynamique des divers moments de la doctrine interdisent d'en exposer un aspect quelconque sans rappeler, au moins sommairement, les problèmes et les préoccupations qu'il implique». Cf. *AES*, p. 196.

<sup>9</sup> Cf. JERPHAGNON, Lucien, «Préface», in *Plot* (1924), p. 7: «[...] toujours il serait contemporain de soi, sans décalage, comme s'il avait eu d'un coup tous les âges de sa vie».

<sup>10</sup> Cf. LISCIANI-PETRINI, Enrica, *Op. cit.*, p. 67: «[...] sarebbe inutile e sbagliato cercare in essi [isto é, nos autores que putativamente teriam influenciado a filosofia de Jankélévitch] dei 'padri' del pensiero jankélévitchiano, perché il filosofo si richiama ad essi, spesso parlando attraverso le loro stesse parole, solo per esprimere il suo pensiero».

Mas, não estaremos a projectar na filosofia de Jankélévitch aquilo que nela desejamos localizar? Que o mesmo é perguntar: existirá alguma prova documental que seja capaz de corroborar a nossa tese? Citemos, para dissipar as dúvidas, a) um excerto da Carta a Louis Beauduc de 20 de Setembro de 1924 (onde Jankélévitch descreve, na primeira pessoa, a dinâmica de autop projecção que governa os seus textos de juventude) e; b) um excerto do artigo dedicado, em 1925, à análise da filosofia de Simmel (onde Jankélévitch descreve, na terceira pessoa, as grandes linhas de força do seu próprio método de leitura e comentário):

- a) «Estive à espera, para responder à tua carta, de terminar o trabalho de que o André Mazon me tinha encarregado [...]. Intitulei-o ‘Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine’ [...]. Fui, em suma, um bocado sonso com o Mazon: ele pedia-me sobretudo um estudo preciso e documentado [...], e eu (tu conheces-me), eu aproveitei essa ocasião para ‘encarnar’ de alguma forma, em obras e em personalidades bem escolhidas, certas reflexões que tínhamos desenvolvido juntos há uns tempos, se bem te lembrás»<sup>11</sup>.
- b) «Quando [Simmel] estuda Kant, Goethe, Schopenhauer, Nietzsche ou Rembrandt, ele preocupa-se menos em ser ‘fiel’, exacto e *verdadeiro*, do que em mostrar-nos como o seu pensamento pessoal e vivo reage em contacto com um pensamento alheio, e que interesse geral e *objectivo* essa reacção *individual* pode oferecer. Cada monografia particular é, em suma, um pretexto e como que uma ocasião de que ele se aproveita para tornar perceptível a génese da sua própria *Weltanschauung* em presença da *Weltanschauung* que é suposto expor.

---

<sup>11</sup> VL, Carta a Beauduc de 20 de Setembro de 1924, p. 102: «J’avais attendu, pour répondre à ta carte postale, d’en terminer avec le travail dont André Mazon m’avait chargé [...]. Je l’ai intitulé ‘Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine’ [...]. J’ai en somme été un peu sournois avec Mazon, car il me demandait surtout une étude précise et documentaire [...] et moi (tu me connais) j’ai saisi cette occasion pour ‘incarner’ en quelque sorte dans des œuvres et dans des personnalités bien choisies certaines réflexions que nous avions développées ensemble il y a quelques temps, s’il t’en souvient». Autor de uma vasta obra sobre as línguas, as literaturas e o folclore eslavos, André Mazon encomendou ao jovem Jankélévitch, em 1924, o artigo ao qual a presente carta se refere – artigo esse que, um ano mais tarde, viria a ser integrado num volume de homenagem ao professor Paul Boyer, o primeiro regente da cadeira de língua russa na École des langues orientales de Paris. Cf. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, «Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine», in MAZON, André & MEILLET, Antoine (eds.), *Mélanges publiés en l’honneur de M. Paul Boyer*, Paris, H. Champion, 1925, pp. 333-361 (agora em: *PDP*, pp. 101-130).

É esta indiferença a respeito da verdade objectiva (ainda que Simmel tivesse igual aversão pelo impressionismo puro) que dá aos ensaios históricos de Simmel o seu carácter sem dúvida muito penetrante, mas sempre um pouco abstracto e *a priori*»<sup>12</sup>.

Como estranhar então que, no decurso das suas teses de licenciatura e doutoramento, Jankélévitch se tenha debatido com os temas da música, do amor e do tempo, ou seja: com os temas nucleares da sua estética, da sua ética e da sua metafísica futuras<sup>13</sup>? Em rigor, mais do que estudos panorâmicos ou dissertações académicas, os escritos de juventude de Jankélévitch são – como bem adivinhou Bergson<sup>14</sup> – o presságio de uma filosofia em nome próprio, os laboratórios de experiências intelectuais onde uma subjectividade se descobre a si mesma em confronto com uma objectividade que a reflecte, numa relação de identificação circular em que a consciência e o seu mundo são conjuntamente postos numa indivisível unidade de sentido. Mas, que unidade de sentido concreta congrega aqui o sujeito e o objecto, a filosofia de Jankélévitch e a cultura filosófica através da qual ela se move, e da qual ela se apropria? Ou por outra: que vínculo teórico religa entre si os diferentes interesses do jovem Jankélévitch (porque quem afirma a unidade de um pensamento e dos seus interesses, afirma *a fortiori* a unidade desses interesses)?

Digamo-lo desde já: entre Plotino e Bergson, Schelling e Simmel, há dois óbvios denominadores comuns, mais precisamente: 1) a denúncia das insuficiências da razão discursiva (λόγος) e, em articulação; 2) a intuição de um princípio metalógico que, sustenta-se, o pensamento por conceitos não pode apreender. Com efeito, e como comprovam alguns dos debates por correspondência travados entre Jankélévitch e

---

<sup>12</sup> *Sim*, p. 256: «Lorsqu'il étudie Kant, Goethe, Schopenhauer, Nietzsche ou Rembrandt, il se préoccupe moins d'être 'fidèle', exact et *vrai*, que de nous montrer comment sa pensée personnelle et vivante réagit au contact d'une pensée étrangère, et quel intérêt général et *objectif* cette réaction *individuelle* peut offrir; chaque monographie particulière est en somme un prétexte et comme une occasion dont il se saisit de rendre perceptible la genèse de sa propre *Weltanschauung* en présence de la *Weltanschauung* qu'il est censé exposer. C'est cette indifférence à l'égard de la vérité objective (bien que Simmel eût l'impressionnisme pur en égale aversion) qui donne aux essais historiques de Simmel leur caractère sans doute très pénétrant, mais toujours un peu abstrait et *a priori*». Para uma análise da acção exercida por Simmel sobre a filosofia de Jankélévitch, cf. TONON, Alessandra, *Op. cit.*, pp. 21-29.

<sup>13</sup> Cf. *Plot* (1924), pp. 27-50 (sobre a música e o amor na dialéctica inferior de Plotino) e *Schel*, pp. 9-79 e 191-195 (sobre o tempo na última filosofia de Schelling).

<sup>14</sup> Cf. BERGSON, Henri, Carta a Jankélévitch de 12 de Maio de 1924, in *PDP*, p. 63 («Ou je me trompe beaucoup, ou ce premier travail [«Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau»] présage des œuvres qui seront une importante contribution à la pensée philosophique») e Carta a Jankélévitch de 6 de Agosto de 1930, in *Berg 1*, p. v («[...] souvent mon point d'arrivée a été pour vous le point de départ de spéculations personnelles, originales»).

Beauduc na década de 20<sup>15</sup>, aquilo que permite ao nosso autor reconduzir a multiplicidade dos seus interesses à unidade é, *prima facie*, a ideia de que a razão não pode derivar a partir de si (ou absorver em si) a totalidade do real, de que há aí uma instância supra-racional que a reflexão lógica ignora ou perverte. Que lhe chamemos «Uno», como os místicos de Alexandria, «Absoluto», como os românticos alemães, ou «Vida», como os vitalistas franceses, eis o que menos importa – pois, para além dos diferentes nomes de baptismo e das diferentes tradições especulativas que lhes dão guarida, permanece sempre a referência a algo que excede os limites da razão. Podemos assim dizer, ampliando o âmbito de aplicação de uma frase produzida por Jankélévitch em 1925, que «o ideal comum a todos estes pensadores é, em suma, [...] a resolução das brutais discontinuidades do racionalismo», a «[...] contracção de todas as antíteses transcendentais do tecnicismo numa síntese diáfana e verdadeiramente espiritual»<sup>16</sup>.

Seduzido desde cedo pelo apelo nocturno do impensável – num movimento de atracção pelo abismo que haveria de motivar as prudentes advertências de um espírito clássico como o de Brunschvicg<sup>17</sup> –, o jovem Jankélévitch não poderia não fazer coro com as correntes anti-intelectualistas que, à época, reagiam ainda contra o imperialismo da razão:

«[...] uma verdadeira vaga de misticismo rebenta hoje sobre a Alemanha. As provações particularmente terríveis que esse país atravessa desde há vários anos parecem, de resto, propícias ao desabrochamento de uma filosofia irracionalista que, desiludida pela civilização material e abstracta da nossa época, embotada pelas conquistas da inteligência científica, pede a uma intuição imediata o meio de reencontrar a vida profunda com a qual o nosso Ocidente parece ter perdido contacto. Eis por que um pensador como Keyserling, seguindo as vias já indicadas por

---

<sup>15</sup> Veja-se, por exemplo, VL, Carta a Beauduc de 4 de Setembro de 1923, pp. 58-68.

<sup>16</sup> PDP («Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine», 1925), p. 125: «L'idéal commun à tous ces penseurs, c'est en somme [...] la résolution des brutales discontinuités du rationalisme [...], et [la] contraction de toutes les antithèses transcendantales du technicisme en une synthèse diaphane et vraiment spirituelle». A este mesmo respeito, cf. VL, Cartas a Beauduc de 27 de Julho de 1923, de 4 de Agosto de 1924 e de 23 de Dezembro de 1927, pp. 48, 90 e 145-152.

<sup>17</sup> Cf. BRUNSCHVICG, Léon, Cartas a Jankélévitch de 30 de Dezembro de 1940 e de 16 de Junho de 1942, in *Phil. Mor*, pp. 27-28. Na sua Carta a Beauduc de 9 de Fevereiro de 1944 (escrita na sequência da notícia da morte de Brunschvicg), Jankélévitch viria a reconhecer, com tristeza, a pertinência dos avisos feitos pelo seu velho professor de filosofia e orientador de doutoramento. Acerca das relações que se foram tecendo entre Jankélévitch e Brunschvicg, cf. VL, Carta a Beauduc de 9 de Fevereiro de 1944, pp. 299-300 e *Sour* («Léon Brunschvicg», 1969), pp. 133-141.

Schopenhauer e Deussen, se dirige à 'Weisheit' dos Orientais, dos Hindus e dos Chineses, a única capaz, na sua opinião, de regenerar a nossa monstruosa civilização 'faustiana', e de atenuar, por um ideal de vida concreto, essa hipertrofia da inteligência analítica que, segundo a expressão de Spengler, provocou o 'declínio do Ocidente'»<sup>18</sup>.

«'Como adoro ver essa soberba razão humilhada e suplicante!», escreve Jankélévitch numa carta datada de 1923, citando um célebre fragmento de Pascal<sup>19</sup>. Arroubo juvenil que a passagem dos anos amenizou (muito por culpa da hecatombe histórica que, por volta de 1940, suscitou a ruptura do autor com a cultura alemã)<sup>20</sup>, a adesão de Jankélévitch às tendências anti-intelectualistas de finais do séc. XIX e inícios do séc. XX não deixou, no entanto, de preparar o terreno para o desenvolvimento da sua metafísica futura. Nomeadamente: colocando-o em contacto com a intuição ainda indeterminada de um para lá da razão em geral que, na década de 50, Jankélévitch haveria de especificar – primeiro, sob a forma desse absoluto supra-racional que *Philosophie première* está encarregando de criar o ser; depois, sob a forma desse tempo metalógico que *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* está encarregando de continuar a criação do ser. Mas, porque o pensamento de Jankélévitch constitui um universo monádico onde todos os problemas se co-implicam, devemos agora tentar mostrar como estes dois avatares da sua metafísica (o que nos fala do começo da história e o que nos fala da sua progressão) se encontram já prefigurados, até certo ponto, no silencioso confronto que, no princípio dos anos 30, o autor promoveu entre as filosofias do tempo de Bergson e Schelling.

---

<sup>18</sup> *Sim*, p. 385: «[...] une véritable vague de mysticisme déferle aujourd'hui sur l'Allemagne. Les épreuves particulièrement terribles que ce pays traverse depuis plusieurs années semblent du reste propices à l'épanouissement d'une philosophie irrationaliste qui, déçue par la civilisation matérielle et abstraite de notre époque, blasée sur les conquêtes de l'intelligence scientifique, demande à une intuition immédiate le moyen de retrouver la vie profonde dont notre Occident semble avoir perdu le contact. Voilà pourquoi un penseur comme Keyserling, suivant les voies déjà indiquées par Schopenhauer et Deussen, s'adresse à la 'Weisheit' des Orientaux, des Hindous et des Chinois, seule capable à son gré de régénérer notre monstrueuse civilisation 'faustienne', et d'atténuer par un idéal de vie concrète cette hypertrophie de l'intelligence analytique qui a provoqué, suivant l'expression de Spengler, le 'déclin de l'Occident'».

<sup>19</sup> *VL*, Carta a Beauduc de 19 de Setembro de 1923, p. 77: «'Que j'aime à voir cette superbe raison humiliée et suppliante!'. Cfr. PASCAL, Blaise, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1963, *Pensées* (ed. Lafuma), fr. 52.

<sup>20</sup> Cf. BERLOWITZ, Béatrice, «Vladimir Jankélévitch et l'Allemagne», *Le messager européen*, 5 (Paris, 1991), pp. 255-273 & DAVID, Alain, «En finir avec l'Allemagne», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Le Manuscrit, 2007, pp. 279-296.



## CAPÍTULO II

### DO LADO DE BERGSON

«La méditation du temps est la tâche  
préliminaire à toute métaphysique»

Bachelard

*O tempo e a eternidade • O tempo e a inteligência • O tempo e o espaço • O tempo  
quantitativo e o tempo qualitativo • Bergson e a ideia de eternidade dos gregos • Bergson  
e a ideia de tempo de Guyau • A irreversibilidade do tempo • O intervalo e o instante*

Quando, em 1916, se publicou em França uma tradução da obra *Henri Bergson's filosofi*, de Harald Høffding – na qual o autor dinamarquês instituiu a gnoseologia intuicionista como epicentro do bergsonismo –, Bergson tomou a liberdade de endereçar uma extensa carta de protesto ao comentador, reagindo então contra a cristalização da sua filosofia num sistema (o intuicionismo) e contra a tentativa de fazer derivar a sua unidade de sentido a partir de outra instância que não a experiência da duração (*durée*)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. HÖFFDING, Harald, *Henri Bergson's filosofi (karakteristik og kritik)*, Kjöbenhavn, Gyldendal, 1914 (*La philosophie de Bergson: exposé et critique*, trad. Jacques de Coussange, Paris, Alcan, 1916); BERGSON, Henri, *Écrits et paroles*, Paris, PUF, 1959, vol. 3, pp. 455-458; *Berg 1*, pp. 2-3. Bergson prefere o termo «duração» ao termo «tempo», não apenas para exprimir melhor a natureza *transitiva* de um devir que se projecta sempre na direcção do *futuro*, mas também para melhor exprimir a natureza *subsistente* de um devir que se sedimenta sempre enquanto *passado*. Cf. *Berg 1*, pp. 57-58, *IN*, p. 189 e *QPI*, pp. 98-99. Em relação à leitura que Jankélévitch está fazendo da filosofia de Bergson, cf. BOELLA, Laura, *Vita morale. Virtù, dovere e amore in Vladimir Jankélévitch*, Milano, Raffaello Cortina, 2014, pp. 29-46, MONTMOLLIN, Isabelle de, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*, Paris, PUF, 2000, pp. 66-75 e 287-293, GOUHIER, Henri, *Art. cit.*, pp. 413-416, BARTHÉLÉMY-MADAULE, Madeleine, «Autour du Bergson de M. V. Jankélévitch», *Revue de métaphysique et de morale*, 65 (Paris, 1960), pp. 511-524 & CAEYMAEX, Florence, «Négitivité et finitude de l'élan vital. La lecture de Bergson par Jankélévitch», in FAGOT-LARGEAULT, Anne & WORMS, Frédéric (eds.), *Annales bergsoniennes. IV, L'évolution créatrice (1907-2007). Épistémologie et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, pp. 629-640.

Fiel ao espírito assistemático e atento ao movimento interno da filosofia de Bergson – que parece ter seguido de perto, até à data da sua morte, a evolução dos diversos trabalhos que o seu discípulo lhe dedicou –, Jankélévitch tratará, no decurso de *Bergson* (1931), de posicionar a experiência da duração como o élan vital de toda a meditação bergsoniana, e de deduzir da intuição do tempo o conjunto de problemas nos quais a mesma se desdobra<sup>2</sup>. Assim, não deixando embora de tentar articular a sua leitura da filosofia de Bergson em função dos grandes núcleos temáticos e antíteses elementares que a caracterizam, Jankélévitch procurará, a cada momento, reconduzir a totalidade do bergsonismo à imagem «infinitamente simples» que delimita o seu horizonte e escande o seu ritmo, mostrando como ele depende da intuição originária de uma duração que, consoante o seu variável grau de tensão, se vai fazendo consciência, vida e liberdade<sup>3</sup>.

Com efeito, submetendo-se a si mesma a uma evolução criadora, a filosofia de Bergson parte da concepção estritamente psicológica da duração que se defende no *Essai* (onde ela é definida como uma *propriété exclusive de la conscience*) para, através de uma variação de ponto de vista que começa já a esboçar-se em *Matière et mémoire*, desembocar na concepção bio-histórica da duração que se defende em *L'évolution créatrice* (onde ela é definida como uma *propriété de la conscience et de la matière*)<sup>4</sup>. Na distância que medeia entre uma e outra – isto é, entre uma duração que só pode saber de si na consciência e uma duração que também pode saber de si na matéria –, joga-se todo o sentido de uma metafísica do tempo que, a despeito da oscilação do seu contexto de aplicação, ousa romper em definitivo com um dos postulados fundamentais da tradição filosófica, a saber: a afirmação do primado da eternidade sobre o tempo. De facto, invertendo o sentido de uma célebre sentença proferida por Platão no *Timeu* (e mais tarde retomada por Plotino no sétimo tratado da sua terceira *Enéada*), Bergson equacionará a eternidade como uma imagem imóvel do tempo, numa tentativa de lacerar a «superstição do

---

<sup>2</sup> Cf. GOUHIER, Henri, *Art. cit.*, pp. 414-415: «Une autre mérite du livre [Bergson] est dans son plan. M. Jankélévitch s'est bien gardé de commencer son exposé par une théorie bergsonienne de la connaissance. Ce qui est premier ici, c'est l'expérience de la durée, et c'est elle qui 'détermine le style véritable et intérieur' de cette métaphysique». Que Bergson tenha acompanhado, desde a primeira hora, a produção filosófica de Jankélévitch, é o que facilmente se poderá depreender da leitura da correspondência mantida entre ambos. Cf. BERGSON, Henri, Cartas a Jankélévitch de 12 de Maio de 1924, de 10 de Fevereiro de 1928, de 27 de Maio de 1929, de 28 de Janeiro de 1931, de 3 de Março de 1938 e de 10 de Setembro de 1939, in *PDP*, pp. 63, 172, 77-78, 173-176 e 97-98 e *Magazine littéraire*, 333 (Paris, 1995), p. 37.

<sup>3</sup> Cf. BERGSON, Henri, *Oeuvres*, Paris, PUF, 1959, *La pensée et le mouvant*, 119, p. 1347 (acerca do «infinitamente simples»); *Matière et mémoire*, 226-235, pp. 337-344 e *L'énergie spirituelle*, 11-12 e 16-17, pp. 823 e 827 (acerca das tensões da duração).

<sup>4</sup> Cf. BERGSON, Henri, *Oeuvres*, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 80-87, 157-164 e 170-171, pp. 72-78, 137-143 e 147-149; *Matière et mémoire*, 232-233, p. 342; *L'évolution créatrice*, 8-11, pp. 500-504; *Berg 1*, pp. 162-164 e 183-184 e *Berg 2*, pp. 187, 250, 255 e 278-279.



definitivo» que, na óptica do jovem Jankélévitch, constitui o princípio envenenado do intelectualismo ocidental<sup>5</sup>.

Na verdade, de acordo com um velho preconceito metafísico comum a Aristóteles e a Agostinho, a Descartes e a Schopenhauer, a imobilidade estável da eternidade (substância) estaria para a mobilidade instável do tempo (acidente) assim como o modelo, o positivo e o original estão para a imagem, o negativo e o derivado. Visto sob este prisma, o sentido da multiplicidade imanente depende em absoluto da sua vinculação a uma unidade transcendente de sentido (da qual resultaria em virtude de um processo mais ou menos inteligível de decadência, emanação ou fragmentação), e o tempo histórico descobre-se cativo de uma maldição metafísica que o determina como o necessário lugar de exílio da consciência. Com a filosofia de Bergson, no entanto, o positivo e o negativo trocam de papéis, e o *sub specie aeternitatis* da *Ética* de Espinosa cede o seu lugar a um *sub specie durationis*, que subverte a ordem de prioridades preconizada pela tradição para pensar a eternidade como uma diluição ou privação do tempo<sup>6</sup>. Aqui, e tal como bem resume Jankélévitch nas páginas da segunda edição do seu *Bergson* (1959),

«[...] já não é o tempo que é uma imagem móvel e uma degradação da eternidade: é o eterno, pelo contrário, que é um fantasma e uma imagem imóvel do tempo; já não é o tempo que é negação ou diluição de eternidade: o tempo é, isso sim, a positividade afirmativa por excelência, em relação à qual é a eternidade que é privação [...]»<sup>7</sup>.

Sendo embora pensado por Jankélévitch, à boa maneira da *Física* de Aristóteles, como um misto informe de ser e não-ser, o tempo do qual nos fala a filosofia de Bergson

---

<sup>5</sup> Cf. BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, 241-242 e 272 e segs., pp. 699 e 725 e segs. e *La pensée et le mouvant*, 217, pp. 1424-1425. Cfr. PLATÃO, *Timeu*, 37d & PLOTINO, *Enéadas*, III, VII, 1, 16-20 («Καὶ πρότερον περὶ τοῦ αἰῶνος ζητεῖν, τί ποτε νομίζουσιν εἶναι αὐτὸν οἱ ἕτερον τοῦ χρόνου τιθέντες εἶναι· γνωσθέντος γὰρ τοῦ κατὰ τὸ παράδειγμα ἐστῶτος καὶ τὸ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ, ὃν δὴ χρόνον λέγουσιν εἶναι, τάχα ἂν σαφὲς γένοιτο»). Acerca da «superstição do definitivo» (expressão cuja autoria Jankélévitch atribui a Édouard Le Roy), cf. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *VL*, Carta a Beauduc de 4 de Setembro de 1923, p. 66.

<sup>6</sup> Cf. BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, 142 e 176, pp. 1365 e 1392 (*sub specie durationis*); ESPINOSA, Baruch, *Opera*, Hagae Comitum, Martinum Nijhoff, 1895, vol. I, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, II, prop. XLIV, cor. II (*sub specie aeternitatis*); PDP («Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau», 1924), pp. 54-55 e *Berg 2*, p. 268. A expressão espinosista exacta é, porém, «*sub quadam aeternitatis specie*».

<sup>7</sup> *Berg 2*, pp. 244-245: «[...] ce n'est plus le temps qui est une image mobile et une dégradation de l'éternité, c'est l'éternel au contraire qui est un fantôme et une image immobile du temps; ce n'est plus le temps qui est négation ou dilution d'éternité: le temps est bien plutôt la positivité affirmative par excellence, dont c'est l'éternité qui est privation [...]». Cf. AES, p. 157, *Sour* («L'espérance et la fin des temps», 1965), p. 77 e *TVM*, p. 107.

está longe de poder ser identificado com um dos acidentes descritos pelo Estagirita nas suas *Categorias*, definindo-se, não como um atributo contingente, uma propriedade partitiva, um adjectivo qualificativo ou, para tudo dizer, um dos múltiplos modos de ser da substância, mas como o único modo de ser de um ser cuja essência consiste em devir, ou melhor: em já-não-ser ou ainda-não-ser<sup>8</sup>. Todavia, ao dissolver a imobilidade abstracta da substância na mobilidade concreta do devir, e ao afirmar a existência de uma radical identidade ontológica entre ser e tempo, Bergson não apenas renega aquela velha superstição eternitária que sanciona a história como uma punição metafísica (ou seja, como uma decorrência da queda do homem no mundo), como abdica também, e no mesmo movimento, da necessidade de pensar a mudança (Outro) em função do imutável (Mesmo)<sup>9</sup>. Efectivamente, em consonância com a mitologia substancialista do sistema de referência – que infere da relatividade do ser a exigência de um domínio absoluto –, o tempo representaria uma das determinações acidentais de um ser que primeiro *é* e que só depois *devém*, e a mudança consistiria na *meta-morfose*, *trans-figuração* ou *trans-formação* de uma substância imutável que, sem prejuízo da sua unidade, se limitaria a apropriar-se superficialmente de uma infinidade de formas e figuras<sup>10</sup>.

Ora, ao conjunto de alterações epidérmicas e variações peliculares de uma substância que antecede toda a alteração ou variação, a doutrina bio-histórica de *L'évolution créatrice* parece contrapor, nas palavras de Jankélévitch, «[...] a ideia meta-empírica de uma 'transsubstanciação', de um devir central que transporta todo o ser para um outro ser [...], a ideia paradoxal e quase violenta de um 'devir ôntico' [...]», em suma: a revolucionária proposta de uma mudança sem sujeito-que-muda<sup>11</sup>. Em rigor, porque recusa de forma lapidar a pré-existência do ser (estático) em relação ao acto (dinâmico), a filosofia de Bergson firma o tempo como uma realidade coextensiva a toda a espessura do ser, e concebe a mudança, não como a modificação circunstancial de uma substância

<sup>8</sup> Comentaremos, ao longo das próximas linhas, as seguintes passagens: *Berg 1*, pp. 12-13 e 48 e *Berg 2*, pp. 14, 37, 57-59 e 256. Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 217b-224a.

<sup>9</sup> Cf. BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, 39-40 e 272-273, pp. 527-529 e 725-726 (acerca da identidade de ser e tempo); *L'évolution créatrice*, 319-320, pp. 765-766 e *Les deux sources de la morale et de la religion*, 279, pp. 1198-1199 (acerca da queda no tempo); *Matière et mémoire*, 234-235, p. 344, *L'évolution créatrice*, 1 e segs., 7 e segs., 17, 211 e 273, pp. 495 e segs., 500 e segs., 508-509, 673 e 726, *Les deux sources*, 257 e segs., pp. 1181 e segs. e *La pensée et le mouvant*, 6-8, pp. 1257-1259 (acerca da positividade da mudança).

<sup>10</sup> Acerca dos sistemas de referência, cf. BERGSON, Henri, *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*, Paris, Alcan, 1922, pp. 48-53; *VL*, Carta a Beauduc de 4 de Setembro de 1923, p. 66: «Il n'y a pas de système de référence absolu dans la mobilité générale du vivant, pas de forme fixe *par rapport à laquelle* nous pourrions dire: *relativement* à cette forme, la Vie est progrès».

<sup>11</sup> *Berg 2*, p. 58: «[...] l'idée métémpirique d'une 'transsubstantiation', d'un devenir central qui transporte tout l'être dans un autre être, [...] l'idée paradoxale et presque violente d'un 'devenir ontique' [...]». Cf. BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, 163 e segs., pp. 1381 e segs. (mudança sem sujeito-que-muda); *JNSQ* 2.3, p. 26 e *IN*, p. 6.

imutável, mas como um fenómeno primário, fundante e irreduzível, que predefine o sentido e os limites da vitalidade. Por conseguinte, quando, na esteira do vitalismo de *L'évolution créatrice* e do misticismo de *Les deux sources*, Jankélévitch procura desencadear do bergsonismo o horizonte das suas implicações antropológicas, aquilo que em primeira análise parece encontrar é a consagração de um homem para o qual a temporalidade representa menos uma dimensão ontológica do que uma determinação de essência:

«O homem é não sei quê de quase inexistente e de equívoco que não está apenas no devir, mas que é ele mesmo um devir encarnado, que é inteiramente duração, que é uma temporalidade ambulante! Nem ele é, nem ele não é: logo, ele devém... [...]. Ele não é o que é e ele é o que não é, ele já não é e ele ainda não é, uma vez que o mesmo se torna sempre outro por alteração continuada»<sup>12</sup>.

Verdadeira «ipseidade do tempo», esse homem que a última filosofia de Bergson perfilha como seu objecto deve ser definido, não como um *ser temporal* (para o qual a temporalidade constituiria apenas um *adjectivo inessencial*), mas como um *ser-tempo* (para o qual a temporalidade constitui uma efectiva *essência mutante*), isto é, como a própria temporalidade feita carne e espírito, corpo e consciência. «[...] É o homem ele mesmo que é o tempo ele mesmo e nada mais do que o tempo [...]», escreve com toda a propriedade Jankélévitch a páginas tantas da segunda edição do seu *Bergson*<sup>13</sup>. Mas, quem diz que a essência do homem radica no tempo (e não já na eternidade), diz que no tempo radica também a origem, a pátria e o destino do homem. De facto, criticando as «metafísicas da deserção» que tematizam o tempo como um dispensável preâmbulo da eternidade, e o homem como uma criatura condenada a percorrer o inútil calvário da existência, a primeira conferência de Oxford sobre a percepção da mudança tratará de instalar e

---

<sup>12</sup> Berg 2, pp. 36-37: «L'homme est je ne sais quoi de presque inexistant et d'équivoque qui n'est pas seulement dans le devenir, mais qui est lui-même un devenir incarné, qui est tout entier durée, qui est une temporalité ambulante! Ni il n'est, ni il n'est pas: donc il devient... [...]. Il n'est pas ce qu'il est, et il est ce qu'il n'est pas, il n'est plus et il n'est pas encore, car le même devient toujours autre par altération continuée». Cf. TV 1, p. 202 e 557.

<sup>13</sup> Berg 2, p. 58: «[...] c'est l'homme lui-même qui est le temps lui-même, et rien que le temps, qui est l'ipséité du temps». A respeito do papel central atribuído ao homem pela última filosofia de Bergson, cf. BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, 186 e 264 e segs., pp. 652 e 718 e segs., *L'énergie spirituelle*, 18 e segs., pp. 828 e segs., *Les deux sources*, 123-124, 222 e segs., 253, 271-273 e 333, pp. 1076, 1153 e segs., 1178, 1192 e segs. e 1241 e *La pensée et le mouvant*, 62, p. 1301.

enraizar o homem na imanência de um devir que, agora, se abre de forma indefinida a uma construção de sentido<sup>14</sup>.

«Fujamos, então, para a nossa querida pátria», recomenda-nos Plotino no seu tratado sobre o belo; fujamos para esse «lugar inteligível»/«lugar para além dos céus» (τόπος νοητός/τόπος ὑπέρουράνιους) que promete resgatar-nos aos suplícios da imanência<sup>15</sup>. Convite à evasão, a metafísica de Plotino parece teatralizar à sua maneira a profunda decepção de uma consciência cátera que, sendo incapaz de se conformar à impermanência do tempo (χρόνος), procura refúgio nessa «verdadeira eternidade [αἰών] que o tempo imita»<sup>16</sup>. Ou melhor, nesse Soberano Bem (τάγαθόν) que as *Enéadas* descrevem, para lá da intuição (νοήσις), da inteligência (νοῦς) e do ser (ὄν), como uma realidade auto-suficiente, imóvel e permanente: «se, então, o desejo e a actividade se dirigem para o Soberano Bem, o Bem ele mesmo nada deve visar nem desejar; imóvel [...], ele dá às coisas a forma do bem, mas não ao dirigir a sua acção para elas; são elas que tendem para ele; o Bem não é aquilo que é porque age ou pensa, mas porque permanece aquilo que é»<sup>17</sup>.

No entanto, contra a miragem de permanência e contra o desejo metafísico de exílio que nos propõe uma filosofia de recorte clássico como a de Plotino, o bergsonismo deixará de problematizar a imanência como uma pátria em segunda mão e arriscará um reconhecimento do tempo como a sede própria da consciência, ou seja: como a

---

<sup>14</sup> Cf. BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, 143-157 (sobretudo, 153-154), pp. 1365-1377 (sobretudo, 1373-1374); *Berg 2*, pp. 245 («cette métaphysique de la transcendance chimérique et de la désertion») e 269 («le pathos de fuite et de désertion»), assim como *TVM*, pp. 104 e segs. Por intermédio da expressão «metafísicas da deserção», Bergson e Jankélévitch parecem visar, em primeira instância, o platonismo, o aristotelismo, o neoplatonismo e o romantismo.

<sup>15</sup> PLOTINO, *Enéadas*, I, VI, 8, 16: «Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα»; *TV 1*, pp. 616-617, *PI*, pp. 54-55 e *Rhap*, p. 15. Acerca do τόπος νοητός, cf. PLATÃO, *República*, VI, 508c e 509d e VII, 517b; acerca do τόπος ὑπέρουράνιους, cf. PLATÃO, *Fedro*, 247c. Plotino parece socorrer-se apenas da expressão κόσμος νοητός (mundo inteligível), cuja origem remonta ao platonismo tardio. Veja-se, a título de exemplo, PLOTINO, *Enéadas*, II, IV, 4, III, III, 5, V, IX, 9 e VI, II, 22. Todas as traduções das *Enéadas* de Plotino constantes desta tese foram realizadas por nós, a partir da tradução francesa de Émile Bréhier (PLOTINO, *Ennéades*, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938, 7 vols.).

<sup>16</sup> PLOTINO, *Enéadas*, V, I, 4, 16-19: «Καὶ τὸ μακάριον αὐτῷ οὐκ ἐπίκτητον, ἀλλ' ἐν αἰῶνι πάντα, καὶ ὁ ὄντως αἰών, ὃν μιμεῖται χρόνος περιθέων ψυχὴν τὰ μὲν παριείς, τοῖς δὲ ἐπιβάλλων».

<sup>17</sup> PLOTINO, *Enéadas*, I, VII, 1, 13-19: «Εἰ οὖν ἔφεσις καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ ἄριστον ἀγαθόν, δεῖ τὸ ἀγαθὸν μὴ πρὸς ἄλλο βλέπον μὴδ' ἐφιέμενον ἄλλου ἐν ἡσυχῇ οὐσαν πηγὴν καὶ ἀρχὴν ἐνεργειῶν κατὰ φύσιν οὐσαν καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιοῦσαν οὐ τῇ πρὸς ἐκεῖνα ἐνεργείᾳ – ἐκεῖνα γὰρ πρὸς αὐτὴν – οὐ τῇ ἐνεργείᾳ <οὐν> οὐδὲ τῇ νοήσει τάγαθόν εἶναι, ἀλλ' αὐτὴ μονη τάγαθόν εἶναι». Cf. *Enéadas*, III, VIII, 2 e VI, VIII, 7 e 13 (o Bem é auto-suficiente); III, IX, 9 (o Bem transcende a intuição e o ser); V, I, 8 (o Bem transcende a inteligência e o ser); V, III, 16 (o Bem transcende a inteligência); V, V, 12 (o Bem tudo transcende); VI, VII, 38 e VI, VIII, 9-10 (o Bem transcende o ser) e VI, VII, 39 (o Bem é imóvel). Cfr. BERGSON, Henri, *Les deux sources*, 257, p. 1181. A este respeito, veja-se ainda *Plot* (1924), pp. 124-125.

possibilidade de uma abertura sempre renovada à novidade e à alegria (*joie*)<sup>18</sup>. Jankélévitch *dixit*:

«[...] a languidez transforma-se em alegria quando a criatura, deixando de se encarar como exilada no meio do devir heraclitiano, reconhece na mudança a sua verdadeira pátria e a sua substância mesma»<sup>19</sup>.

E, um pouco mais à frente, Jankélévitch remata:

«O homem do tempo não tem de expiar a sua temporalidade à maneira de um pecado; se a consciência cátera só entrevê a beatitude como um passado nostálgico ou como um futuro sobrenatural, isto é, como essa infeliz esperança prometida às consciências desenraizadas, o homem da duração, esse, encontra a alegria [...] na imanência mesma e no apaixonante presente do seu *Cá-em-baixo* histórico; o homem da duração já não é um peregrino sobre a terra, nem a duração do homem um vão desvio desprovido de sentido»<sup>20</sup>.

«Devir não é morrer em lume brando, ou aborrecer-se enquanto se fazem palavras cruzadas à espera do fim, mas realizar-se ao infinito», afirma fortemente Jankélévitch em 1959<sup>21</sup>. Com efeito, entre o «tempo perdido» de que nos fala a tradição filosófica e o «tempo reencontrado» de que nos fala o bergsonismo, existe toda a

---

<sup>18</sup> Acerca da alegria na filosofia de Bergson (tema que aqui nos limitamos a aflorar), cf. BERGSON, Henri, *L'énergie spirituelle*, 23-24, pp. 832-833, *Les deux sources*, 49, 57, 243-244, 277 e 338, pp. 1018, 1024, 1170-1171, 1197 e 1245, *La pensée et le mouvant*, 116 e 142, pp. 1344-1345 e 1365; *Berg 2*, pp. 250 e 289.

<sup>19</sup> *Berg 2*, p. 245: «[...] la langueur tourne en joie quand la créature, cessant de se regarder comme exilée au beau milieu du devenir héraclitéen, reconnaît dans le changement sa vraie patrie et sa substance même».

<sup>20</sup> *Berg 2*, p. 245: «L'homme de temps n'a pas à expier sa temporalité ainsi qu'un péché; si la conscience cathare n'entrevoit la béatitude que comme un passé nostalgique ou un avenir surnaturel, c'est-à-dire comme cette malheureuse espérance promise aux consciences déracinées, l'homme de durée, lui, trouve la joie [...] dans l'immanence même et dans le passionnant présent de son *Ici-bas* historique; l'homme de durée n'est plus un pèlerin sur terre, ni la durée de l'homme un vain détour dépourvu de sens». *Nota bene*: sabemos hoje, graças à publicação da correspondência Jankélévitch-Beauduc, que o nosso autor terá apresentado em 1928, nas Décadas de Pontigny, duas comunicações (entretanto perdidas) sobre o problema das relações estabelecidas entre o tempo e a eternidade nas filosofias de Plotino e Bergson. Cf. VL, Carta a Beauduc de 10 de Outubro de 1928, p. 161. As Décadas de Pontigny, que por essa altura se realizavam na vila francesa com o mesmo nome sob os auspícios de Paul Desjardins, consistiam num colóquio anual subordinado a tópicos de filosofia e de literatura. Cf. CHAUBET, François, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2000; HEURGON-DESJARDINS, Anne (éd.), *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny. Études, témoignages et documents inédits*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964 e PDP («In memoriam Paul Desjardins», 1949), pp. 229-231.

<sup>21</sup> *Berg 2*, p. 245: «Devenir n'est pas mourir à petit feu, ou se morfondre en faisant des mots croisés dans l'attente de la fin, mais se réaliser à l'infini».

distância que separa a fantasmagoria pessimista de uma temporalidade cíclica, estéril e fechada (que nos convida à passividade contemplativa) da evidência otimista de uma temporalidade progressiva, produtiva e aberta (que nos convida ao comprometimento activo). Ou melhor: toda a distância que separa uma metafísica do desespero de uma metafísica da alegria<sup>22</sup>.

Filosofia otimista que se empenha em inverter as relações estabelecidas pela tradição entre a eternidade e o tempo, o bergsonismo pressupõe, como condição de possibilidade das suas operações teóricas, a desconstrução crítica das competências e pretensões de uma inteligência lógica que parece apostada em cristalizar em quadros rígidos e conceitos sólidos a dinâmica evolutiva do tempo<sup>23</sup>. Na verdade, dissociando sob a forma exclusiva e imóvel do *ou... ou...* aquele conjunto de contraditórios que a vida imediatamente vivida está conjugando sob a forma inclusiva e móvel do *e... e...*, a inteligência abstracta falha a compreensão de uma temporalidade de natureza orgânica que, de acordo com a particular leitura de Jankélévitch, transcende o complexo de princípios lógicos e dualismos reflexivos que estruturam a actividade do entendimento. Nomeadamente: os princípios lógicos da identidade ( $A = A$ ), da não-contradição ( $A \vee \sim A$ ) e do terceiro excluído ( $A = B \vee A \neq B$ ), e os dualismos reflexivos da unidade/multiplicidade, do ser/não-ser e da identidade/alteridade<sup>24</sup>. Em rigor, pensando o devir como um terceiro termo capaz de se interpor entre os impossíveis elencados por Platão no *Filebo* e no *Parménides*, a filosofia de Bergson interpretará o tempo, à maneira de Simmel, como um contínuo processo dialéctico de autotranscendência (*Selbsttranszendenz*), isto é, como uma instância de síntese que,

---

<sup>22</sup> Cf. BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, 20, p. 1268 e *Berg 2*, p. 245 (acerca do tempo reencontrado); BERGSON, Henri, *Les deux sources*, 276-277, pp. 1196-1197 e *Berg 2*, pp. 244-252 (acerca do optimismo filosófico).

<sup>23</sup> Cf. BERGSON, Henri, *Essai*, 95-96, pp. 85-86, *Matière et mémoire*, 135-136, pp. 266-267, *L'évolution créatrice*, VI e segs., 46-47, 155 e segs. e 201, pp. 489 e segs., 533-535, 626 e segs. e 665 e *La pensée et le mouvant*, 4 e segs., pp. 1255 e segs.

<sup>24</sup> *Berg 2*, p. 58 (o tempo transcende o princípio lógico da identidade); *Berg 1*, p. 13 (o tempo transcende o princípio lógico da não-contradição); *Berg 2*, p. 37 (o tempo transcende o princípio lógico do terceiro excluído); *Berg 1*, pp. 47-50 e 210-211 e *Berg 2*, pp. 14, 36-39 e 57-59 (o tempo transcende os dualismos reflexivos da unidade/multiplicidade, do ser/não-ser e da identidade/alteridade). Cfr. BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, VI, 179 e 258 e segs., pp. 489-490, 646 e 713 e segs. e *La pensée et le mouvant*, 4, 28, 183 e segs., 196-197 e 207-209, pp. 1256, 1273-1274, 1397 e segs., 1408-1409 e 1416-1418 (o tempo transcende os dualismos reflexivos da unidade/multiplicidade e da identidade/alteridade). No decurso das passagens supracitadas, Jankélévitch parece forçar um pouco a letra das meditações bergsonianas, na justa medida em que as últimas nunca chegam a criticar de forma explícita os princípios lógicos da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído.

afirmando, negando e superando transitivamente a multiplicidade de formas dadas, suplanta todas as antinomias estáticas engendradas pelo entendimento abstracto<sup>25</sup>:

«[...] ‘a organização’ [temporal] supera a alternativa do Mesmo e do Outro, do Uno e do Plural; ela troça das contradições, que são o desespero da inteligência. É que, ordenando-se na duração vivida, ela já não é obrigada a optar entre o uno e o múltiplo, entre a identidade sem nuances e a alteridade sem coerência. Já não há, para ela, dilemas insolúveis»<sup>26</sup>.

E, mais adiante, sumariando numa frase o espírito da meditação bergsoniana, Jankélévitch tratará de encerrar o assunto nos seguintes termos:

«[...] a vida não tem de escolher, justamente porque dura»<sup>27</sup>.

De facto, cumprindo a mesma missão que os idealistas pós-kantianos estavam confiando à História, a duração concreta de que a filosofia de Bergson nos fala promove a reconciliação dos predicados contraditórios que a inteligência reflexiva cinde, fixa e opõe em alternativas cortantes. Contudo, se no idealismo pós-kantiano a reconciliação resulta da *coincidência estática ou lógica dos contraditórios na eternidade ou no final da história já-narrada da revelação e restauração de Deus* (cujas etapas se articulam em função de um princípio de *progressiva inteligibilidade*), na metafísica de Bergson a reconciliação resultará da *sucessão dinâmica e metalógica dos contraditórios no tempo ou no decurso da história por-narrar da recriação da consciência e da vida* (cujas etapas se articulam em função

---

<sup>25</sup> Cf. SIMMEL, Georg, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. 16, 1999, *Lebensanschauung*, p. 231 (*Intuición de la vida*, trad. José Rovira Armengol, La Plata, Terramar, 2004): «Mit diesem Widerspruch ist das Leben behaftet, dass es nur in Formen unterkommen kann und doch in Formen nicht unterkommen kann, eine jede also, die es gebildet hat, überlangt und zebrocht. Als Widerspruch freilich erscheint dies nur in der logischen Reflexion, für die die einzelne Form als ein für sich gültiges, real oder ideell festes Gebilde dasteht, die eine diskontinuierlich neben der anderen und in begrifflichem Gegensatz zu Bewegtheit, Strömung, Weitergreifen». E, logo em seguida, Simmel acrescenta: «Das unmittelbar gelebte Leben ist eben die Einheit von Geformtsein und Hinüberlangen, Hinüberfließen über Geformtheit überhaupt, was sich im einzelnen Augenblick als Zerbrechen der jeweiligen aktuellen Form darstellt – das Leben ist eben immer mehr Leben als dasjenige, das in der ihm jeweils beschiedenen, aus ihm selbst gewachsenen Form Raum hat». Em relação à acção exercida pelo conceito simmeliano de autotranscendência sobre a filosofia do tempo de Bergson, remetemos aqui para os seguintes textos: BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, 87 e 127, pp. 568-569 e 602, *L'énergie spirituelle*, 21-24 e 31, pp. 830-833 e 838; *Sim*, pp. 231-232 e *Berg 1*, p. 128.

<sup>26</sup> *Berg 1*, p. 48: «[...] 'l'organisation' surmonte l'alternative du Même et de l'Autre, de l'Un et du Pluriel; elle se joue des contradictions qui sont le désespoir de l'intelligence. C'est que, s'ordonnant dans la durée vécue, elle n'est plus tenue d'opter entre l'identité sans nuances et l'altérité sans cohérence. Il n'est plus pour elle de dilemmes insolubles». Na segunda edição da obra (cf. *Berg 2*, p. 37), Jankélévitch substitui o termo «organização» («*organisation*») pelo termo «vida» («*vie*»). Cf., ainda, *PI*, p. 226.

<sup>27</sup> *Berg 1*, p. 48: «[...] la vie n'a pas à choisir, justement parce qu'elle dure».

de um princípio de progressiva *inventividade*). Efectivamente, quer a consideremos sob a forma interna, individual e concentrada da sucessão consciente, quer a consideremos sob a forma externa, universal e disseminada da evolução intravital, a duração imanente determina-se sempre, para Bergson, como um duplo movimento complementar de *projectão e fragmentação da unidade na multiplicidade* e de *reabsorção ou cicatrização da multiplicidade na unidade*, ou seja, como uma identidade diferenciada ou como uma concordância discordante (*concordia discors*) susceptível de recongregar todos os contraditórios numa síntese adveniente<sup>28</sup>. «O tempo não é [...], simplesmente, a ausência da contradição: ele é, isso sim, a contradição vencida e perpetuamente resolvida; melhor ainda: ele é essa resolução ela mesma, considerada sob o seu aspecto transitivo», escreve o jovem Jankélévitch no seu *Bergson*<sup>29</sup>.

Na realidade, embora *decrete* o momento presente (antítese) no mesmo movimento em que *anula* o momento passado (tese), a temporalidade não se limita a negar aquilo que afirma: ela *absorve* ainda o passado negado (A) e o presente afirmado ( $\sim A$ ) no seio da síntese concreta, imanente e transitiva que ela própria é, viabilizando deste modo a sucessão cronológica dos contraditórios que não podem coexistir ( $A \wedge \sim A$ ). Daí a possibilidade de uma dupla óptica sobre um tempo que se declara, ora como o fundamento da *revogação* do passado pelo presente, ora como o fundamento da *reconciliação* do passado e do presente num terceiro termo temporal (= futuro) capaz de realizar a sua superação-inclusiva (*Aufhebung*)<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Cf. BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, 259, pp. 714-715: «[...] partout, la tendance à s'individuer est combattue et en même temps parachevée par une tendance antagoniste et complémentaire à s'associer, comme si l'unité multiplie de la vie, tirée dans le sens de la multiplicité, faisait d'autant plus d'effort pour se rétracter sur elle-même. Une partie n'est pas plutôt détachée qu'elle tend à se réunir, sinon à tout le reste, du moins à ce qui est le plus près d'elle. De là, dans tout le domaine de la vie, un balancement entre l'individuation et l'association».

<sup>29</sup> *Berg 1*, p. 50: «Le temps n'est [...] pas simplement l'absence de la contradiction, il est bien plutôt la contradiction vaincue et perpétuellement résolue; mieux encore, il est cette résolution elle-même, considérée sous son aspect transitif».

<sup>30</sup> Como teremos a oportunidade de verificar no próximo capítulo, o conceito de natureza primitivamente jurídica da *Aufhebung* – ao qual Jankélévitch nunca faz referência no seu estudo sobre a filosofia de Bergson – fundamenta a possibilidade de perspectivar simultaneamente o tempo como negação (do passado) e posição (do futuro) no contexto da última filosofia de Schelling. Cf. *QPI*, p. 76, *MC 2*, p. 74, *TV 1*, p. 641 e *Schel*, p. 21: «La suppression, négative par rapport au passé qu'elle sacrifie, est positive et triomphale en tout ce qu'elle édifie d'avenir». Acreditamos de resto que, tendo elaborado ao mesmo tempo o seu estudo sobre Bergson e a sua tese sobre Schelling (tal como disso atestam as Cartas a Beauduc datadas de finais da década de 20 e inícios da década de 30), Jankélévitch se terá debatido com a tentação de «schellinguizar» a filosofia de Bergson e de «bergsonizar» a filosofia de Schelling. Cf. *VL*, Cartas a Beauduc de 8 de Outubro de 1929, de 16 de Dezembro de 1929, de 10 de Abril de 1930, de 28 de Junho de 1930 e s.d. de 1931, pp. 171-175, 176-178, 179-181, 182-184 e 193-196.



«[...] se o tempo revoga de bom grado os seus próprios dons, ele é também o grande curandeiro: é ele que cicatriza as feridas, pacifica as contradições dolorosas, traz à unidade brutal a risonha variedade»<sup>31</sup>.

E, cerca de trinta anos mais tarde, Jankélévitch acrescenta:

«Os contraditórios, incapazes de coexistirem *uno eodemque tempore* [ao mesmo tempo], podem pelo menos suceder-se. Um *antes* e o outro *depois*: é esta a astúcia da futurição, que impede a contemporaneidade do Ainda-não, do Agora e do Já-não [...]»<sup>32</sup>.

Tal como suprime as antinomias reflexivas da unidade e da multiplicidade, do ser e do não-ser, da identidade e da alteridade, essa filosofia do devir que as palavras de Jankélévitch definem como o «ponto de encontro das contradições reconciliadas» transcende ainda, segundo o autor de *Bergson*, a aporia lógico-temporal da continuidade e da descontinuidade<sup>33</sup>. Em abono da verdade, de acordo com o segundo capítulo do *Essai*, a duração é, por um lado, um princípio de *continuidade* que opera a penetração recíproca dos estados de consciência que se sucedem no tempo, e, por outro, um princípio de *heterogeneidade* que supõe a multiplicidade qualitativa dos estados de consciência que organiza entre si. Ela expressa, assim, não a continuidade homogênea de uma essência sem devir, mas a continuidade heterogênea dos acidentes que devêm<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> *Berg 1*, p. 48: «[...] si le temps révoque volontiers ses propres dons, il est aussi le grand guérisseur: c'est lui qui cicatrise les blessures, pacifie les contradictions douloureuses, apporte dans l'unité brutale la riante variété».

<sup>32</sup> *Berg 2*, p. 37: «Les contradictoires, incapables de coexister *uno eodemque tempore* peuvent du moins se succéder. L'un *d'abord* et l'autre *ensuite*: telle est la ruse de la futuration, qui empêche la contemporanéité du Pas-encore, du Maintenant et du Déjà-plus [...]».

<sup>33</sup> *Berg 1*, p. 210: «La philosophie spirituelle [de Bergson] est vraiment le rendez-vous des contradictions réconciliées [...]». Comentaremos, no decurso dos próximos parágrafos, os seguintes excertos: *Berg 1*, pp. 50-66 e 201-207, *AES*, p. 70, *IN*, pp. 226-227 e *Deb 3*, pp. 219-220. Discutiremos, no final do presente capítulo, a legitimidade ou ilegitimidade desta interpretação da duração bergsoniana como uma continuidade descontínua, examinando então o conjunto de razões que terão levado o jovem Jankélévitch a defendê-la. O problema da continuidade ou da descontinuidade da duração é tematizado por Bergson nas seguintes passagens: BERGSON, Henri, *Essai*, 56-104 (sobretudo, 67 e 73), pp. 51-92 (sobretudo, pp. 60-61 e 66), *Matière et mémoire*, 72, 152-153 e 166-167, pp. 216-217, 280-281 e 290-291, *L'évolution créatrice*, 4, 21-22 e 202, pp. 498, 512-513 e 665, *L'énergie spirituelle*, 5-6, 15-17, 56-57, 130-131 e 147-148, pp. 818-819, 826-828, 858, 912-913 e 926-927 e *La pensée et le mouvant*, 140, 168, 200-201 e 211-212, pp. 1363, 1385-1386, 1411 e 1419-1421.

<sup>34</sup> Cf. BERGSON, Henri, *Essai*, 77, p. 70: «Bref, la pure durée pourrait bien n'être qu'une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre: ce serait l'hétérogénéité pure». Cf. *IN*, p. 32.

Com efeito, por oposição à construção abstracta de um espaço homogéneo e infinitamente divisível que a inteligência retalha de forma artificial segundo as necessidades imediatas da vida prática, a realidade concreta de uma duração heterogénea e absolutamente indivisível renega as operações de decomposição e recomposição que a inteligência executa sobre o espaço<sup>35</sup>. Para Bergson, quem diz inteligência diz menos um exercício teórico ou uma especulação desinteressada do espírito do que um exercício prático ou uma acção interessada sobre os corpos; ou melhor: sobre o resultado do processo de fragmentação da continuidade primitiva da extensão num conjunto de objectos individualizados que delimitam o perímetro da nossa acção possível sobre o mundo. De facto, segundo a intuição central de *Matière et mémoire*, o espaço não é mais do que a simples representação de um substrato contínuo, vazio e homogéneo que, prestando-se indiferentemente a qualquer tipo de segmentação, pode ser recortado numa miríade de objectos descontínuos, consoante as exigências utilitárias da nossa inteligência. Bergson *dixit*:

«É esta a primeira e a mais aparente operação do espírito que percebe: ele traça divisões na continuidade da extensão, cedendo simplesmente [...] às necessidades da vida prática. Mas, para dividir assim o real, devemos persuadir-nos primeiro de que o real é arbitrariamente divisível. Devemos, por conseguinte, estender por debaixo da continuidade das qualidades sensíveis, que é a extensão concreta, uma rede com malhas indefinidamente deformáveis e indefinidamente decrescentes: esse substrato simplesmente concebido, esse esquema totalmente ideal da divisibilidade arbitrária e indefinida, é o espaço homogéneo»<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. BERGSON, Henri, *Essai*, 68 e segs., 136-137, 143-144, 165 e segs. e 178-180, pp. 62 e segs., 119-120, 125-126, 143 e segs. e 154-156, *Matière et mémoire*, 235-238, pp. 344-346 e *La pensée et le mouvant*, 5 e segs., 105 e 136-137, pp. 1256 e segs., 1335-1336 e 1360-1361 (acerca da oposição do espaço e da duração); *Matière et mémoire*, 35, 74-75 e 220 e segs., pp. 187-188, 218 e 333 e segs. e *L'évolution créatrice*, 157-158, p. 628 (acerca da natureza utilitária do espaço); *Matière et mémoire*, 50 e 220 e segs., pp. 199 e 332 e segs., *L'évolution créatrice*, V e segs., 5, 11-12, 29-30, 44 e segs., 153 e segs., 187 e segs., 273-274 e 296 e segs., pp. 489 e segs., 498, 503-504, 518-520, 532 e segs., 624 e segs., 653 e segs., 726-727 e 745 e segs., *L'énergie spirituelle*, 144 e segs., pp. 923 e segs., *Les deux sources*, 173, 249 e 258, pp. 1115-1116, 1174-1175 e 1181-1182 e *La pensée et le mouvant*, 6, 34-35, 41, 54 e segs., 103 e segs., 151 e segs., 198 e segs. e 246-250, pp. 1257, 1278-1279, 1284-1285, 1294 e segs., 1334 e segs., 1371 e segs., 1409 e segs. e 1445-1449 (acerca da natureza utilitária da inteligência); *Essai*, 60 e segs., pp. 54 e segs., *Matière et mémoire*, 184-185 e 220 e segs., pp. 304-305 e 333 e segs. e *L'évolution créatrice*, 157-158, p. 628 (acerca das operações intelectuais de fragmentação). Cf., também, *MI*, pp. 21-22 (acerca da impossibilidade de transcrevermos graficamente a sucessão sonora).

<sup>36</sup> BERGSON, Henri, *Matière et mémoire*, 235-236, p. 344: «Telle est la première et la plus apparente opération de l'esprit qui perçoit: il trace des divisions dans la continuité de l'étendue, cédant simplement [...] aux nécessités de la vie pratique. Mais pour diviser ainsi le réel, nous devons nous persuader d'abord que le réel est arbitrairement divisible. Nous devons par conséquent tendre au-dessous de la continuité des qualités

Em rigor, ao contrário de Kant (que equaciona o espaço como uma forma pura ou *a priori* da intuição sensível, isto é, como uma condição de possibilidade da experiência externa em geral), o Bergson de *Matière et mémoire* tematiza o conceito de espaço como uma forma impura e *a posteriori* da inteligência utilitária. Ou por outra: como um esquema de acção constituído pelas necessidades de uma consciência-em-situação. O que significa isto? Significa que o espaço não configura, na filosofia de Bergson, nem um atributo dos objectos conhecidos (como contestava Kant), nem uma estrutura do sujeito que conhece (como advogava Kant), exprimindo somente, sob forma simbólica, «[...] o duplo trabalho de solidificação e de divisão que infligimos à continuidade movente do real, para nela assegurarmos pontos de apoio, para nela fixarmos centros de operação, para nela introduzirmos, enfim, mudanças verdadeiras [...]»<sup>37</sup>.

Perguntemos, agora: pode uma duração ao mesmo tempo contínua e heterogénea ser submetida, à imagem do que sucede com a extensão, às operações de fragmentação empreendidas pela inteligência utilitária? De modo algum. Mas, por que não, afinal? Porque, ao invés desse espaço construído e representado que a inteligência desdobra a partir de si mesma e secciona como bem lhe convém, a duração constitui uma realidade de origem meta-intelectual que só se deixa organizar em função das suas articulações naturais. Mais: ela conforma o pano de fundo psicológico sobre o qual se vão sucessivamente processando todas as operações levadas a cabo pela inteligência. Afirmar assim, como há pouco afirmávamos, a continuidade de uma duração heterogénea, significa sobretudo afirmar, com Bergson e Jankélévitch, a impossibilidade da sua arbitrária segmentação por parte da inteligência:

«A fragmentação é uma operação artificial que a inteligência pratica sobre as suas próprias obras, e que o espaço pode suportar justamente porque é uma abstracção da inteligência. Mas, a nossa duração possui já as suas

---

sensibles, qui est l'étendue concrète, un filet aux mailles indéfiniment déformables et indéfiniment décroissantes: ce substrat simplement conçu, ce schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfinie, est l'espace homogène».

<sup>37</sup> BERGSON, Henri, *Op. cit.*, 237, p. 345: «[...] le double travail de solidification et de division que nous faisons subir à la continuité mouvante du réel pour nous y assurer des points d'appui, pour nous y fixer des centres d'opération, pour y introduire enfin des changements véritables [...]». Cfr. KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Georg Reimer, vol. III, 1911, *Kritik der reinen Vernunft*, §§ 2-3, B37-45 (*Crítica da razão pura*, trad. Alexandre Fradique Morujão & Manuela Pinto dos Santos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997).

divisões objectivas e não suporta indiferentemente qualquer género de análise. A duração é, pois, radicalmente heterogénea. Mas, porque as nossas fragmentações grosseiras não têm poder sobre ela, dizemos que ela é ‘contínua’, exprimindo com isso que a análise utilitária que abocanha o espaço desliza ao longo do tempo sem nele encontrar a menor fissura. Na realidade, essa Continuidade significa apenas que o devir não tolera uma descontinuidade qualquer. Ela não significa, de modo algum, que o devir exclua toda a espécie de variedade; continuidade não é indiferenciação, e o tempo é mais indivisível do que indiviso»<sup>38</sup>.

E, já na segunda edição do seu *Bergson*, Jankélévitch conclui:

«O contínuo, neste sentido, é descontinuidade ao infinito...»<sup>39</sup>.

Tema capital dos três capítulos do *Essai*, a contraposição de uma duração heterogénea e concreta, por um lado, e de um espaço homogéneo e abstracto, por outro, permitirá a Bergson distinguir, por sua vez, entre duas formas de tempo, a saber: um tempo quantitativo, derivado ou impuro (ou seja, um *tempo-fantasma* indirectamente engendrado a partir do espaço e concebido pela inteligência como uniforme, invariável, inqualificado e mensurável) e um tempo qualitativo, originário ou puro (ou seja, um *tempo-presença* directamente engendrado a partir da sucessão e percebido pela intuição como pluriforme, variável, qualificado e imensurável)<sup>40</sup>. De facto, protestando contra a tradução do inextenso em termos de extensão levada a cabo pelas teorias psicofísicas de um Fechner ou de um Wundt, e pelas filosofias empiristas de um Bain ou de um Sully, Bergson tentará demonstrar, no segundo capítulo do *Essai*, a possibilidade de intuir uma sucessão inextensa e qualitativa, fora de qualquer referência a uma representação

---

<sup>38</sup> *Berg 1*, p. 51: «Le morcelage est une opération artificielle que l’intelligence pratique sur ses propres œuvres, et que l’espace peut supporter parce que justement l’espace est une abstraction de l’intelligence. Mais notre durée possède déjà ses divisions objectives et ne supporte pas indifféremment n’importe quel genre d’analyse. La durée est donc foncièrement hétérogène. Mais parce que nos morcelages grossiers n’ont pas de prise sur elle, nous disons qu’elle est ‘continue’, exprimant par là que l’analyse utilitaire qui mord sur l’espace glisse le long du temps sans y trouver la moindre fissure. En réalité cette Continuité signifie seulement ceci que le devenir ne tolère pas une discontinuité quelconque. Elle ne signifie nullement que le devenir exclue toute espèce de variété; continuité n’est pas indifférenciation, et le temps est plutôt indivisible qu’indivis».

<sup>39</sup> *Berg 2*, p. 40: «Le continu, en ce sens, est discontinuité à l’infini...».

<sup>40</sup> Cf. BERGSON, Henri, *Essai*, 67 e segs., 144 e segs. e 179-180, pp. 61 e segs., 126 e segs. e 155-156, *Matière et mémoire*, 230-231, pp. 340-341, *L’évolution créatrice*, 21-22 e 336 e segs., pp. 512-513 e 780 e segs. e *La pensée et le mouvant*, 2 e segs. e 101-102, pp. 1254 e segs. e 1333.

extensa e quantitativa do espaço<sup>41</sup>. Efectivamente, entre a configuração estática dos objectos externos no espaço e a organização transitiva dos estados internos no tempo, há a diferença existente entre uma multiplicidade distinta ou de justaposição na extensão (que caracteriza as realidades materiais e que se converte imediatamente em número) e uma multiplicidade indistinta ou de interpenetração na duração (que caracteriza os factos de consciência e que apenas se converte em número por via de uma representação simbólica no espaço)<sup>42</sup>.

Ora, em consonância com Bergson, quando nos servimos da palavra «tempo» pensamos habitualmente num substrato homogéneo e vazio, concebido à imagem e semelhança do espaço, no qual os nossos estados de consciência se alinhariam e ordenariam ou, em alternativa, numa linha recta e indefinida, intercalada por uma infinidade de pontos, na qual os momentos da duração se justaporiam simultaneamente. Por outras palavras, pensamos na composição de uma multiplicidade distinta, num tempo extrovertido e numérico que as páginas do *Essai* descrevem como um produto da «intrusão da ideia de espaço no domínio da consciência pura»<sup>43</sup>:

«[...] imaginemos uma linha recta, indefinida, e sobre essa linha um ponto material A que se desloca. Se esse ponto tomasse consciência de si mesmo, ele sentir-se-ia mudar, uma vez que se move: ele perceberia uma sucessão; mas, revestiria essa sucessão para ele a forma de uma linha? Sim, sem dúvida, na condição de que ele pudesse elevar-se de algum modo acima da linha que percorre para nela perceber, simultaneamente, vários pontos justapostos: mas, por isso mesmo, ele formaria a ideia de espaço, e é no espaço que ele veria desenrolarem-se as mudanças que sofre, não na pura duração»<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Acerca da tradução do inextenso/qualidade em termos de extensão/quantidade, cf. BERGSON, Henri, *Essai*, 1-55 (sobretudo, 52), pp. 5-51 (sobretudo, p. 48): «C'est qu'il n'y a pas de point de contact entre l'inétendu et l'étendu, entre la qualité et la quantité».

<sup>42</sup> Cf. BERGSON, Henri, *Op. cit.*, 90 e segs., pp. 80 e segs.

<sup>43</sup> BERGSON, Henri, *Op. cit.*, 73, p. 66: «Il y aurait donc lieu de se demander si le temps, conçu sous la forme d'un milieu homogène, ne serait pas un concept bâtard, dû à l'intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la conscience pure».

<sup>44</sup> BERGSON, Henri, *Op. cit.*, 76-77, p. 69: «[...] imaginons une ligne droite, indéfinie, et sur cette ligne un point matériel A qui se déplace. Si ce point prenait conscience de lui-même, il se sentirait changer, puisqu'il se meut: il apercevrait une succession; mais cette succession revêtirait-elle pour lui la forme d'une ligne? Oui, sans doute, à condition qu'il pût s'élever en quelque sorte au-dessus de la ligne qu'il parcourt et en apercevoir simultanément plusieurs points juxtaposés: mais par là même il formerait l'idée d'espace, et c'est dans l'espace qu'il verrait se dérouler les changements qu'il subit, non dans la pure durée».

E, logo em seguida, Bergson remata:

«Se o nosso ponto consciente A não tiver ainda a ideia de espaço [...], as suas sensações acrescentar-se-ão dinamicamente umas às outras e organizar-se-ão entre si como o fazem as notas sucessivas de uma melodia [...]»<sup>45</sup>.

«Conceito bastardo» originado pelo esforço de abstracção de uma consciência que transcende as suas próprias vivências – isto é, que pretere a coincidência intuitiva com o *tempo-progresso* que vai decorrendo na sucessão (*temps qui s'écoule, temps qui se déroule*) em prol da contemplação intelectual de um *tempo-coisa* já decorrido na extensão (*temps écoulé, temps déroulé*) –, este travesti aritmético da duração parece constituir também, na filosofia de Bergson, a expressão do intervalo que separa entre si duas ópticas. Nomeadamente: a *óptica interior a si do actor* e a *óptica exterior a si do espectador*, ou, se assim preferirmos, uma consciência imediata que para si mesma vive numa *atitude contemporânea* e uma consciência reflexiva que para si mesma olha numa *atitude retrospectiva*<sup>46</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer que existem, para Bergson, dois pontos de vista possíveis da consciência sobre o tempo (que reflectem outras tantas experiências possíveis do tempo pela consciência): 1) um ponto de vista retrospectivo, lógico ou explicativo sobre um tempo concebido como distinção quantitativa (ou melhor, sobre um tempo que se identifica com o alinhamento extensivo dos momentos da duração *na transcendência de uma simultaneidade ideada pela consciência no participio passado passivo*) e; 2) um ponto de vista contemporâneo, cronológico ou narrativo sobre um tempo percebido como compenetração qualitativa (ou melhor, sobre um tempo que se

---

<sup>45</sup> BERGSON, Henri, *Op. cit.*, 77, p. 69: «Si notre point conscient A n'a pas encore l'idée d'espace [...] ses sensations s'ajouteront dynamiquement les unes aux autres, et s'organiseront entre elles comme font les notes successives d'une mélodie [...]».

<sup>46</sup> Acerca da distinção entre a óptica retrospectiva e a óptica contemporânea, cf. BERGSON, Henri, *Essai*, 118 e segs., 130, 134-135, 142-144, 165-166 e 172, pp. 104 e segs., 114, 117-119, 124-126, 143-145 e 149-150, *Matière et mémoire*, 135-136, pp. 266-267, *L'évolution créatrice*, 47, 51-52 e 238, pp. 534-535, 538 e 696, *L'énergie spirituelle*, 138, p. 919, *Les deux sources*, 72-73, 189, 229-231, 240, 284-285, 313-314 e 328-329, pp. 1036-1037, 1128, 1159-1160, 1168, 1202-1203, 1225-1226 e 1237-1238, *La pensée et le mouvant*, 14 e segs. e 110-111, pp. 1263 e segs. e 1339-1341 e *PDP* («Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau», 1924), pp. 53-54, *Berg 1*, pp. 13-33, *Berg 2*, pp. 184-185 e 229-231 e *Mor*, pp. 183 e segs. Acerca da distinção entre a óptica do espectador e a óptica do actor, cf. BERGSON, Henri, *Essai*, 113-116 e 139 e segs., pp. 100-102 e 121 e segs., *Œuvres*, *Le rire*, 3-4, 16 e 103-104, pp. 388-389, 396 e 451, *Matière et mémoire*, 207-208, pp. 322-323, *L'évolution créatrice*, 91-92, pp. 572-573, *L'énergie spirituelle*, 138 e segs., pp. 919 e segs., *La pensée et le mouvant*, 4 e 180, pp. 1255 e 1395 e *Berg 1*, pp. 36-47 e 96-99. Acerca da distinção entre «le temps qui s'écoule» e «le temps écoulé», veja-se, por exemplo, BERGSON, Henri, *Essai*, 136, p. 120. Acerca da distinção entre «le temps qui se déroule» e «le temps déroulé», veja-se, por exemplo, BERGSON, Henri, *Durée et simultanéité*, p. 78.

identifica com o encadeamento intensivo dos momentos da duração *na imanência de uma sucessão vivida pela consciência no participio presente activo*)<sup>47</sup>. Tal como bem resume Bergson, nas páginas de *Matière et mémoire*: «A duração *na qual nos vemos agir*, e na qual é útil que nos vejamos, é uma duração cujos elementos se dissociam e se justapõem; mas, a duração *na qual agimos* é uma duração na qual os nossos estados se fundem uns nos outros [...]»<sup>48</sup>.

Dividido, como sempre, entre a certeza do tempo e a promessa da eternidade, Jankélévitch tratará de invocar a distinção esboçada por Bergson entre um tempo quantitativo e um tempo qualitativo para tentar conciliar os inconciliáveis, mais precisamente: o eternitarismo dos gregos (que denuncia o tempo como uma decadência da eternidade) e o temporalismo de Bergson (que denuncia a eternidade como uma abstracção do tempo). Na verdade, recuperando um argumento que havia já desenvolvido no final da sua tese de licenciatura sobre Plotino, Jankélévitch arriscará forjar, no seu *Bergson*, uma improvável unidade de sentido entre as críticas que – alegadamente – teriam sido desferidas pelo autor do *Essai* e pela tradição grega contra a concepção quantitativa do tempo<sup>49</sup>. Tão arrojada nas suas intenções como ineficaz nas suas conclusões, a hipótese de leitura nesse contexto ensaiada por Jankélévitch pode ser discriminada nos seguintes passos: a) sendo dado que a filosofia grega desconhece a diferença estabelecida pelo bergsonismo entre a sucessão abstracta (tempo quantitativo) e a duração concreta (tempo qualitativo) e; b) sendo igualmente dado que aquilo que os gregos nomeiam através do substantivo «tempo» («χρόνος») designa somente uma discursão retórico-gramatical ou uma seriação lógico-matemática (isto é, um tempo quantitativo obtido pela justaposição de termos distintos num espaço abstracto), segue-se; c) que a noção quantitativa de tempo que os gregos opõem à eternidade pode ser identificada com a noção quantitativa de tempo que Bergson opõe à duração, concluindo-se então, não apenas; d) que é impossível fazer incidir sobre uma duração

---

<sup>47</sup> No decurso do seu estudo, Jankélévitch procura mostrar como a resolução dos principais problemas da filosofia de Bergson depende da possibilidade deste duplo ponto de vista sobre o tempo. Cf. *Berg 1*, pp. 61-62, 172-174, 246-248 e 291-293 (acerca da possibilidade de um duplo ponto de vista temporal sobre a memória); *Berg 1*, pp. 77-91 e 201 e *Berg 2*, pp. 59-69 (acerca da possibilidade de um duplo ponto de vista temporal sobre a liberdade); *Berg 1*, pp. 149-152 e 201 (acerca da possibilidade de um duplo ponto de vista temporal sobre a inteligência); *Berg 1*, pp. 184-201 (acerca da possibilidade de um duplo ponto de vista temporal sobre a evolução); *Berg 1*, pp. 276-279 (acerca da possibilidade de um duplo ponto de vista temporal sobre o possível). Cfr. *TV 2.3*, p. 1195.

<sup>48</sup> BERGSON, Henri, *Matière et mémoire*, 207, p. 322: «La durée où nous nous regardons agir, et où il est utile que nous nous regardions, est une durée dont les éléments se dissocient et se juxtaposent; mais la durée où nous agissons est une durée où nos états se fondent les uns dans les autres [...]».

<sup>49</sup> Cf. *Berg 1*, pp. 56-58 e *Plot* (1924), pp. 123-127.

concreta e imensurável as críticas dirigidas pela tradição grega contra uma sucessão abstracta e mensurável, mas também; e) que é possível fazer convergir, no quadro de uma mesma intuição da vida, o eternitarismo transcendente dos gregos e o temporalismo imanente de Bergson. As palavras de Jankélévitch não poderiam, de resto, ser mais claras a este respeito:

«O tempo que vilipendiam Platão, Aristóteles e Plotino é, em geral, [...] um tempo numérico [...]. Ora, esse tempo é, de facto, um atraso, um desvio, qualquer coisa de negativo que o espírito dispensaria de bom grado, se fosse mais perfeito; ele exprime simplesmente aquilo que não pudémos. [...] Mas, a condenação desse tempo insípido não prejudica em nada o tempo verdadeiro, ou melhor, a duração, que é a experiência da continuação. Pelo contrário, é bem possível que a ‘eternidade’ assim definida em oposição ao tempo dos λογισμοί [raciocínios] e a duração purificada por Bergson de toda a ficção aritmética tenham um ar de família surpreendente»<sup>50</sup>.

Reveladora de um pensamento filosófico ainda em processo de configuração, que se posiciona na encruzilhada de duas tradições aparentemente exclusivas – e que se entrega, por inteiro, ao desejo de poder vir a produzir uma síntese original entre a ideia de eternidade e a intuição da duração –, a argumentação tecida por Jankélévitch não deixa, no entanto, de revestir a forma de um manifesto *non sequitur*, na exacta medida em que a conclusão e) não decorre das premissas a) e b). Com efeito, da comum contraposição de dois termos *x* e *y* (a eternidade grega e a duração bergsoniana) a um terceiro termo *z* (o tempo quantitativo) não é possível deduzir, como parece pretender Jankélévitch, a existência de qualquer afinidade positiva entre os termos *x* e *y*.

Logicamente falaciosa, a hipótese hermenêutica cunhada por Jankélévitch parece atraí-lo também, numa óptica substantiva, a letra da filosofia grega e o espírito da filosofia de Bergson. Em rigor, consideradas na sua conjunta oposição ao tempo

---

<sup>50</sup> *Berg 1*, pp. 57-58: «Le temps que vilipendent Platon, Aristote et Plotin est en général [...] un temps numérique [...]. Or ce temps-là est bien un retard, un détour, quelque chose de négatif dont l'esprit se passerait volontiers s'il était plus parfait; il exprime simplement ce que nous n'avons pas pu. [...] Mais la condamnation de ce temps insipide ne préjuge en rien du temps véritable, ou, pour mieux dire, de la durée, qui est l'expérience de la continuation. Au contraire, il y a bien des chances pour que l'«éternité» ainsi définie en opposition avec les temps des λογισμοί, et la durée purifiée par Bergson de toute fiction arithmétique offrent un air de famille surprenant».



descontínuo da gramática, a ideia grega de eternidade e a intuição bergsoniana da duração representam duas formas distintas de continuidade que, no seu esforço de síntese, a hipótese de Jankélévitch ilegítimamente enreda e comuta entre si. A saber: a *continuidade pura e intemporal da eternidade meta-histórica* (ou seja, uma *forma-já-formada de continuidade*, que recusa e dispensa a heterogeneidade dos momentos sucessivos que estrangula) e a *continuidade impura da duração ou do tempo intra-histórico* (ou seja, uma *forma-em-formação de continuidade*, que consente e requer a heterogeneidade dos momentos sucessivos que articula). Trata-se aqui, não de uma diferença de grau, mas de uma diferença de natureza que traduz a imensa distância existente entre uma *metafísica da unidade ou da condensação transcendente* (que determina a temporalidade como o lugar de uma *degradação* ou de um *regresso*) e uma *metafísica da pluralidade ou da disseminação imanente* (que determina a temporalidade como o lugar de um *enriquecimento* e de um *progresso*). Ora, é justamente esta distância metafísica que o jovem Jankélévitch reduz a zero, quando, nas últimas páginas da sua tese de licenciatura sobre Plotino, se exprime nos seguintes termos:

«Dir-se-á que, se Plotino só concebia uma espécie de tempo – o tempo material e sólido do lógico –, isso só faz piorar o arcaísmo da doutrina. Mas, quem não vê também que, ao reservar todas as suas críticas para a sucessão discursiva, isto é, para uma *falsa χίνησις* [movimento/devir], para um *devir enganador*, Plotino deixa intactas a verdadeira χίνησις, o verdadeiro devir (que é o da vida interior), e que, por isso mesmo, um vitalismo dinamista continua a ser possível no interior da *Lebensanschauung* [intuição da vida] plotiniana?»<sup>51</sup>.

E, na página seguinte, Jankélévitch conclui:

«[...] o ideal plotiniano de uma *θεωρία* [contemplação] superior ao pensamento, ao movimento e ao desejo, não exclui o ideal romântico de uma intuição viva e vivida. O Tempo é um pecado original, mas apenas o

---

<sup>51</sup> Plot (1924), p. 126: «On dira que, si Plotin ne concevait qu’une espèce de temps – le temps matériel et solide du logicien –, l’archaïsme de la doctrine ne fait qu’empirer. Mais qui ne voit aussi qu’en réservant toutes ses critiques à la succession discursive, c’est-à-dire à une *fausse χίνησις*, à un *devenir trompeur* –, Plotin laisse intacts la vraie χίνησις, le vrai devenir – qui est celui de la vie intérieure et que par là même un vitalisme dynamiste demeure possible à l’intérieur de la *Lebensanschauung* plotinienne?».

tempo do gramático. A Vida é puro fora, mas apenas a vida do médico e do biologista. Para além da sucessão lógica, [...] há ainda lugar para um devir espiritual»<sup>52</sup>.

Na realidade, a duração de Bergson não se deixa coligar, nem com a eternidade dos gregos, nem, tão-pouco, com aquela ideia de tempo que Guyau deriva da ideia de espaço<sup>53</sup>. Historicamente encarada como um prenúncio da filosofia bergsoniana da duração, a doutrina do tempo que Guyau defende ao longo da sua *Genèse* parece antecipar, de facto, o discurso crítico esgrimido pelo *Essai* contra aquelas teorias empiristas que tematizam a ideia de tempo como o princípio da construção da ideia de espaço<sup>54</sup>. Na verdade, antes de Bergson, Guyau havia já tentado mostrar que o tempo abstracto e homogéneo que as ciências postulam como unidade de medida ou de quantificação constitui, simplesmente, uma instância simbólica, originada e conformada pela representação do espaço, ou melhor: uma multiplicidade distinta ou de justaposição na extensão, que faz equivaler a sucessão dos nossos estados de consciência aos pontos simultâneos que ordenamos sobre uma linha recta<sup>55</sup>. O que significa isto? Significa, segundo o autor da *Genèse*, que «a nossa própria representação do tempo, a nossa figuração do tempo, tem forma espacial»<sup>56</sup>. Dirá Bergson outra coisa nas páginas do seu *Essai*?

Concordando, em aparência, naquilo que primeiramente negam – no caso vertente: a prioridade genética desse tempo quantitativo que comparece num empirismo evolucionista como o de Spencer<sup>57</sup> –, as filosofias do tempo de Guyau e Bergson

---

<sup>52</sup> Plot (1924), p. 127: «[...] l'idéal plotinien d'une  $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$  supérieure à la pensée, au mouvement et au désir, n'exclut pas l'idéal romantique d'une intuition vivante et vécue. Le Temps est un péché original, mais seulement le temps du grammairien. La Vie est pur dehors, mais seulement la vie du médecin et du biologiste. Au-dessus de la succession logique, [...] il y a place encore pour un devenir spirituel».

<sup>53</sup> Cf. GUYAU, Jean-Marie, *La genèse de l'idée de temps*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 11-12. Em relação à acção exercida pela filosofia de Guyau sobre o pensamento do jovem Jankélévitch, veja-se VL, Carta a Beauduc de 27 de Julho de 1923, p. 47 & TONON, Alessandra, *Tra istante e intervallo*, pp. 29-35.

<sup>54</sup> Cf. GUYAU, Jean-Marie, *Op. cit.*, pp. 5-15 & BERGSON, Henri, *Essai*, 68 e segs., pp. 62 e segs. Publicada por Alfred Fouillé em 1890 – isto é, dois anos após a morte de Guyau (1888) e um ano após a edição do *Essai* (1889) –, a *Genèse* constitui a aprofundada reformulação de um artigo publicado por Guyau em 1885. Cf. GUYAU, Jean-Marie, «L'évolution de l'idée de temps dans la conscience», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 10 (Paris, 1885), pp. 353-368; PDP («Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau», 1924), pp. 34-35 e *Berg 1*, pp. 71-73 (onde, seguindo uma sugestão supostamente formulada pelo próprio Bergson, o nosso autor conjectura acerca da possibilidade de Fouillé ter retocado a obra de Guyau após a sua morte).

<sup>55</sup> Cf. GUYAU, Jean-Marie, *La genèse de l'idée de temps*, pp. 73-74, 11 e 8: «Le temps ne sera constitué que quand les objets se seront disposés sur une ligne, de telle sorte qu'il n'aura qu'une dimension, la longueur».

<sup>56</sup> Cf. GUYAU, Jean-Marie, *Op. cit.*, p. 70: «Notre représentation même du temps, notre figuration du temps, est à forme spatiale».

<sup>57</sup> Veja-se, por exemplo, SPENCER, Herbert, *The principles of psychology*, London, Williams and Norgate, 1870-1872, vol. I, §§ 146-150, pp. 320-328 e vol. II, §§ 336-340, pp. 207-215. Cfr. IN, p. 6.

discordarão, em substância, naquilo que ultimamente afirmam. Com efeito, e tal como o jovem Jankélévitch se encarregou de evidenciar num artigo dedicado à confrontação dos dois autores em causa, onde o *Essai* conclui pela necessidade de reconduzir a ideia de um tempo quantitativo e mensurável à intuição de uma duração subjectivamente vivida (que interpreta como o foro primitivo da consciência), a *Genèse* concluirá pela necessidade de reconduzir a representação de um tempo objectivamente pensado à ideia de um espaço homogéneo e uniforme (que interpreta como o foro primitivo da consciência)<sup>58</sup>. É então caso para dizer, com o Jankélévitch de *Bergson*, que a filosofia do tempo de Guyau se limita a arrombar portas abertas. De facto, porque nunca chega a distinguir entre o tempo externo da matéria e o tempo interno do espírito – ou seja, porque apenas reconhece aquela forma reflexiva do tempo que se fragmenta em momentos descontínuos –, a *Genèse* é forçada a definir a sucessão como o conhecimento do *prius* e do *posterius* da extensão, como uma abstracção do movimento ou do esforço motor exercido no espaço, acabando assim por encontrar no tempo aquilo que no início nele tratou de pôr, mais precisamente: uma imagem móvel do espaço. Guyau *dixit*: «É o movimento no espaço que cria o tempo na consciência humana. Sem movimento, nada de tempo»<sup>59</sup>.

Perguntemos, porém: não será verdade que Guyau diferencia com precisão, na *Genèse*, entre o leito (*le lit*) ou a forma passiva do tempo, e o curso (*le cours*) ou o fundo vivo do tempo, isto é: entre a representação estática e abstracta de uma sucessão homogénea de fenómenos (que seria possibilitada pela imaginação reprodutora) e a apresentação dinâmica e concreta de uma sucessão heterogénea de eventos (que seria possibilitada pela actividade motora)<sup>60</sup>? E não será também verdade que esta distinção traz à memória a oposição estabelecida pelo *Essai* entre o tempo quantitativo e a duração qualitativa? Sem dúvida. Mas, aquilo que Guyau está entendendo por via da noção de algo como um «curso do tempo» deixa-se reduzir, de acordo com as suas próprias

---

<sup>58</sup> Cf. *PDP* («Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau», 1924), pp. 34 e segs. e *Berg 1*, pp. 71-77 (no decurso das quais o autor se limita a reformular o conteúdo das pp. 34 e segs. do artigo supracitado). Cfr. BERGSON, Henri, *Op. cit.*, 56-104, pp. 51-92 & GUYAU, Jean-Marie, *Op. cit.*, pp. 5-84.

<sup>59</sup> GUYAU, Jean-Marie, *Op. cit.*, p. 47: «C'est le mouvement qui crée le temps dans la conscience humaine. Sans mouvement, point de temps». Vejam-se, também, as pp. 35 (o tempo é o conhecimento do *prius* e do *posterius* da extensão), 36 (a sucessão é uma abstracção do esforço motor exercido no espaço), 37 (o tempo é uma abstracção do movimento), 48 (o tempo reduz-se a mudanças no espaço), 71 (o tempo é uma quarta dimensão das coisas que ocupam o espaço), 72 (o tempo é uma unidade de medida indirecta para os grandes espaços), 93 (o tempo reduz-se às imagens que obtemos através dos nossos movimentos de locomoção), 105-107 (a representação do tempo reduz-se à apresentação do espaço) e 119 (o tempo é a fórmula abstracta das mudanças do universo). Acerca da filiação aristotélica da filosofia do tempo de Guyau, cf. *Berg 2*, p. 56.

<sup>60</sup> Cf. GUYAU, Jean-Marie, *Op. cit.*, pp. III e 25-27. Para uma distinção entre o fenómeno (inteligível/retrospectivo) e o evento (empírico/contemporâneo), cf. *Berg 1*, p. 77.

palavras, à «distinção do desejado e do possuído», ao «intervalo consciente entre a necessidade e a sua satisfação», à «distância entre a taça e os lábios», determinando-se assim como uma ideia produzida pela acumulação das sensações, movimentos e esforços musculares que a consciência projecta na extensão<sup>61</sup>. Em rigor, fazendo simultaneamente derivar os conceitos de espaço e de tempo de uma mesma matriz – a saber, das intenções utilitárias de uma consciência que extrai de si mesma as estruturas do mundo<sup>62</sup> –, a *Genèse* distancia-se da metafísica temporalista de Bergson para se aproximar a passos largos das filosofias sensualistas de um Maine de Biran, de um Taine ou de um Ribot. Tal como bem escreve Bergson no decurso da breve recensão que, em 1891, consagrou à *Genèse*:

«Guyau compreendeu bem que o tempo, tal como o percebe a consciência reflectida, é uma tradução da duração em espaço; mas, ele não parece ter visto, nem como essa tradução se faz, nem porque é ela possível, nem, sobretudo, em que consiste a duração real, abstracção feita do espaço que a simboliza. [...] E o que seria a pura duração sem o espaço? Uma multiplicidade de estados que nada tem em comum com a multiplicidade das unidades de um número, uma multiplicidade vivida e não numerada»<sup>63</sup>.

E, por seu lado, Jankélévitch acrescenta:

---

<sup>61</sup> Cf. GUYAU, Jean-Marie, *Op. cit.*, pp. 24 (o tempo resulta da divisão ou da variação da actividade ou da sensibilidade), 32 (o futuro resulta dos desejos e das necessidades), 33 (o curso do tempo reconduz-se à distinção do desejado e do possuído), 34 (o tempo é o intervalo consciente entre a necessidade e a sua satisfação ou a distância entre a taça e os lábios), 35 (o tempo encontra-se englobado na sensibilidade e na actividade motora), 37 (o tempo é uma fórmula que resume um conjunto de sensações ou de esforços distintos), 38-39 (a ideia do tempo é produzida por uma acumulação de sensações, de esforços musculares e de desejos) e 118 (o tempo resulta dos desejos e das recordações).

<sup>62</sup> Cf. GUYAU, Jean-Marie, *Op. cit.*, p. 46: «Qu'est-ce qui correspond en dehors de nous à ce que nous appelons le temps, l'espace? nous n'en savons rien; mais le temps et l'espace ne sont pas des catégories toutes faites et préexistantes en quelque sorte à notre activité, à notre intelligence. En désirant et en agissant dans la direction de nos désirs, nous créons à la fois l'espace et le temps; nous vivons, et le monde, ou ce que nous appelons tel, se fait sous nos yeux».

<sup>63</sup> BERGSON, Henri, «Guyau. *La genèse de l'idée de temps*», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 16 (Paris, 1891), p. 189: «M. Guyau a bien compris que le temps, tel que l'aperçoit la conscience réfléchie, est une traduction de la durée en espace; mais il ne paraît avoir vu ni comment cette traduction se fait, ni pourquoi elle est possible, ni surtout en quoi consiste la durée réelle, abstraction faite de l'espace qui la symbolise. [...] Enfin, que serait la pure durée sans l'espace? Une multiplicité d'états qui n'a rien de commun avec la multiplicité des unités d'un nombre, une multiplicité vécue et non pas nombrée».

«Guyau só encara a alternativa seguinte: ou é o tempo que serve para construir o espaço, ou é o espaço que serve para construir o tempo – o tempo dos nossos relógios e dos nossos calendários. Mas, não há uma ordem autónoma da duração que não é, nem anterior, nem posterior ao espaço, e que representa uma realidade metafísica absolutamente original?»<sup>64</sup>.

Mas, o que distingue então, para Guyau, o espaço do tempo? Numa passagem da *Genèse* que Bergson cita e comenta por duas vezes ao longo da sua recensão, Guyau assinala a viabilidade/inviabilidade de fazer coincidir todos os termos de duas séries inversas e simétricas de sensações como fundamento da diferença entre o espaço e o tempo<sup>65</sup>. Efectivamente, quando percorremos nos dois sentidos contrários a distância existente entre dois pontos A e B, obtemos duas séries de sensações que, convergindo embora por inversão no espaço (porque os lugares percorridos são idênticos), divergem em absoluto por fluxo no tempo (porque os momentos percorridos são diferentes). O que quer isto dizer? Quer dizer, em conformidade com as palavras de Guyau, que, onde as relações estabelecidas entre lugares justapostos no espaço primam pela sua *reversibilidade* (ou seja, pela possibilidade de serem pensadas *em sentido regressivo*), as relações estabelecidas entre momentos encadeados no tempo primam pela sua *irreversibilidade* (ou seja, pela necessidade de serem vividas *em sentido progressivo*).

Eis, à primeira vista, uma tese que parece ser capaz de reunir o consenso dos autores da *Genèse* e do *Essai*<sup>66</sup>. Na realidade, criticando aqueles empiristas anglo-saxónicos que definem as relações posicionais no espaço como relações reversíveis no tempo, Bergson tentará demonstrar, no segundo capítulo do *Essai*, que a representação de uma duração reversível implica necessariamente a representação de uma *ordem*

---

<sup>64</sup> *Berg 1*, pp. 73-74: «Guyau n'envisage que l'alternative suivante: ou bien c'est le temps qui sert à construire l'espace, ou c'est l'espace qui sert à construire le temps – le temps de nos horloges et de nos calendriers. Mais n'y a-t-il pas un ordre autonome de la durée qui n'est ni antérieur ni postérieur à l'espace, et qui représente une réalité métaphysique absolument originale?».

<sup>65</sup> Cf. GUYAU, Jean-Marie, *Op. cit.*, pp. 38-39 & BERGSON, Henri, *Art. cit.*, pp. 186 e 189.

<sup>66</sup> Note-se, todavia, que o consenso ao qual aqui nos referimos é apenas aparente, uma vez que Guyau só distingue o espaço reversível do tempo irreversível para procurar no primeiro a origem do segundo. De resto, e como o próprio Bergson faz questão de vincar, as séries temporais irreversíveis das quais nos fala Guyau só podem ser concebidas no espaço, como um misto de relações de sucessão temporal e de justaposição espacial. Cf. BERGSON, Henri, *Art. cit.*, pp. 186-189. Acerca da reversibilidade no espaço e da irreversibilidade no tempo, cf. GUYAU, Jean-Marie, *Op. cit.*, pp. 38-39 e 82-83; BERGSON, Henri, *Essai*, 74 e segs., 115-116 e 132 e segs., pp. 67 e segs., 101-103 e 116 e segs., *Le rire*, 26 e 63 e segs. (sobretudo, 67-68), pp. 403 e 426 e segs. (sobretudo, pp. 428-429), *L'évolution créatrice*, 6, 16-17, 29 e 39, pp. 499, 508-509, 519 e 527-528, *L'énergie spirituelle*, 64, 137 e 143-144, pp. 863, 918 e 923, *Les deux sources*, 311, pp. 1223-1224; *Berg 1*, pp. 66, 70-71, 228-229, 244-245 e *Berg 2*, p. 231.

sucessiva, ou melhor, a representação de um tempo que se deixaria configurar através de momentos distintos e separados que alinhamos no espaço:

«[...] quando a deslocação do meu dedo ao longo de uma superfície ou de uma linha me proporcionar uma série de sensações de qualidades diversas, acontecerá uma de duas coisas: ou figurarei essas sensações apenas na duração, mas elas suceder-se-ão então de tal maneira que não posso, num dado momento, representar várias de entre elas como simultâneas e, no entanto, como distintas; ou discernirei uma ordem de sucessão, mas é porque tenho então a faculdade, não apenas de perceber uma sucessão de termos, mas ainda de os alinhar em conjunto depois de os ter distinguido; numa palavra, tenho já a ideia de espaço»<sup>67</sup>.

E, logo em seguida, Bergson adita:

«A ideia de uma série reversível na duração, ou mesmo simplesmente de uma certa *ordem* de sucessão no tempo, implica pois ela mesma a representação do espaço [...]»<sup>68</sup>.

De facto, para Bergson, quem supõe uma ordem de sucessão supõe, no mesmo movimento, a simultaneidade e a reversibilidade do tempo, e arrisca-se a elidir a distância existente entre os sistemas materiais (que habitam um presente eterno, independente da memória do passado ou do tempo já decorrido) e as totalidades espirituais (que habitam um presente temporal, dependente da memória do passado ou do tempo já decorrido). Inteligível na sua aplicação ao domínio dos mecanismos, a hipótese de uma regressão ou reversão temporal torna-se ininteligível na sua aplicação ao domínio organismos, uma vez que, entre uma experiência ou sensação *e/s*, vivida por uma consciência *c* no momento *m1*, e a mesma experiência ou sensação *e/s*, vivida pela

---

<sup>67</sup> BERGSON, Henri, *Essai*, 76, p. 69: «[...] lorsque le déplacement de mon doigt le long d'une surface ou d'une ligne me procurera une série de sensations de qualités diverses, il arrivera de deux choses l'une: ou je me figurerai ces sensations dans la durée seulement, mais elles se succéderont alors de telle manière que je ne puisse, à un moment donné, me représenter plusieurs d'entre elles comme simultanées et pourtant distinctes; – ou bien je discernerais un ordre de succession, mais c'est qu'alors j'ai la faculté, non seulement de percevoir une succession de termes, mais encore de les aligner ensemble après les avoir distingués; en un mot, j'ai déjà l'idée d'espace».

<sup>68</sup> BERGSON, Henri, *Op. cit.*, 76, p. 69: «L'idée d'une série réversible dans la durée, ou même simplement d'un certain *ordre* de succession dans le temps, implique donc elle-même la représentation de l'espace [...]». Cf. *IN*, p. 6.

mesma consciência *c* no momento *m*<sub>2</sub>, há um intervalo indeterminado de tempo *t* que, sancionando uma sedimentação progressiva de memórias e, por inerência, um acréscimo de densidade vital, interdita à consciência a possibilidade de um regresso ao passado<sup>69</sup>. «Para os que entrarem nos mesmos rios, outras e outras são as águas que por eles correm», escreveu Heraclito antes de Bergson, por forma a confirmar a irreversibilidade do tempo como uma estrutura absoluta de sentido<sup>70</sup>. Outra coisa não diz Jankélévitch, quando, no seu *Bergson*, lança mão das seguintes palavras:

«Toda a duração constitui, com efeito, uma série orientada, irreversível. Não agarramos essa série indiferentemente por qualquer ponta, porque ela tem um sentido; ela é, conforme os casos, enriquecimento ou empobrecimento. A duração representa, pois, um tipo de ordem dramática, cujos episódios não invertemos à discrição, uma biografia onde a sucessão das ‘Erlebnisse’ [vivências] tem ela mesma qualquer coisa de necessário e de orgânico»<sup>71</sup>.

A afirmação da irreversibilidade do tempo parece atestar bem da consanguinidade de duas filosofias (a de Bergson e a de Jankélévitch) que, conjuntamente, localizam nela o «facto primitivo da vida espiritual»<sup>72</sup>. Mas, até que ponto será viável postular a existência de uma real afinidade entre as filosofias do tempo de Bergson e de Jankélévitch? Não será verdade, como defende Françoise Schwab, que

---

<sup>69</sup> Cf. BERGSON, Henri, *Op. cit.*, 115-116, p. 102: «[...] l’hypothèse d’un retour en arrière devient inintelligible dans la région des faits de conscience. [...] Le même ne demeure pas ici le même, mais se renforce et se grossit de tout son passé. Bref, si le point matériel, tel que la mécanique l’entend, demeure dans un éternel présent, le passé est une réalité pour les corps vivants peut-être, et à coup sûr pour les êtres conscients. Tandis que le temps écoulé ne constitue ni un gain ni une perte pour un système supposé conservatif, c’est un gain, sans doute, pour l’être vivant, et incontestablement pour l’être conscient».

<sup>70</sup> HERACLITO, DK22b12: «ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ». Cf. *Par*, pp. 21-22, *Mor*, p. 263 e *IN*, pp. 48-49.

<sup>71</sup> *Berg 1*, pp. 66-67: «Toute durée constitue en effet une série orientée, irréversible. Cette série on ne la prend pas indifféremment par n’importe quel bout, car elle a un sens; elle est, suivant les cas, enrichissement ou appauvrissement. La durée représente donc un type d’ordre dramatique dont on ne renverse pas à volonté les épisodes, une biographie où la succession des ‘Erlebnisse’ a elle-même quelque chose de nécessaire et d’organique».

<sup>72</sup> *VL*, Carta a Beauduc de 8 de Outubro de 1929, p. 172: «[...] fait primitif de la vie spirituelle: l’Irréversibilité». Cf., ainda, *VL*, Carta a Beauduc de 23 de Dezembro de 1927, p. 150 (na qual o autor alude pela primeira vez à natureza irreversível da temporalidade, designando-a então como a «base da vida moral» e como a «raiz da dor em geral») e *Berg 1*, p. 228: «[...] l’ordre irréversible de la vie nous oppose d’emblée un certain absolu et comme une constante élémentaire: je veux dire son orientation – car la vie a un sens».

elas divergem irremediavelmente em virtude do modo como excluem ou admitem a possibilidade de uma *composição instantânea do tempo*<sup>73</sup>?

Vejamos: para Bergson, interpretar o tempo vivido como uma sucessão de instantes pontuais – tal como propõem as filosofias de Bachelard e de Jankélévitch<sup>74</sup> – significa identificá-lo com a abstracção de um presente destituído de duração que, segundo uma feliz expressão de *L'évolution créatrice*, «morre e renasce indefinidamente»<sup>75</sup>, uma vez que nada pode religar entre si as posições no tempo de dois instantes que se deixam encerrar na sua mútua insularidade:

«Nunca com semelhantes instantes faríamos o tempo, tal como com pontos matemáticos não comporíamos uma linha. Suponhamos até que ele exista: como poderia haver um instante anterior a esse? Os dois instantes não poderiam estar separados por um intervalo de tempo, visto que, por hipótese, reduzimos o tempo a uma justaposição de instantes. Logo, eles não estariam separados por nada e, por conseguinte, seriam apenas um: dois pontos matemáticos que se tocam confundem-se»<sup>76</sup>.

E, no primeiro capítulo de *L'évolution créatrice*, Bergson remata:

---

<sup>73</sup> Cf. SCHWAB, Françoise, in *VL*, p. 33: «Si Bergson saisit le temps dans son bloc pour en faire une réalité, il n'en est pas de même pour Jankélévitch [...]. Le premier est le philosophe de la durée, le second, celui de l'instant». O dualismo temporal do intervalo e do instante é tematizado pela primeira vez por Jankélévitch na sua Carta a Beauduc de 20 de Agosto de 1924, na qual se debruça sobre o conjunto de estratégias económicas que regem o trabalho científico em geral. Cf. *VL*, p. 98. Acerca do problema do instante na filosofia do tempo de Bergson, veja-se *Matière et mémoire*, 72, 152-153, 166-167 e 212, pp. 216-217, 280-281, 290-291 e 326, *L'évolution créatrice*, 4, 21-22, 202 e 241, pp. 498, 512-513, 665 e 698-699, *L'énergie spirituelle*, 5-6, 15-17, 56-57 e 136, pp. 818-819, 826-828, 858 e 917-918 e *La pensée et le mouvant*, 140, 168 e 200-201, pp. 1363-1364, 1385-1386 e 1411.

<sup>74</sup> Cf. BACHELARD, Gaston, *L'intuition de l'instant. Étude sur la Siloë de Gaston Roupenel*, Paris, Stock, 1932, p. 15: «Le temps n'a qu'une réalité, celle de l'Instant. Autrement dit, le temps est une réalité resserrée sur l'instant et suspendue entre deux néants. Le temps pourra sans doute renaître, mais il lui faudra d'abord mourir. Il ne pourra pas transporter son être d'un instant sur un autre pour en faire une durée. L'instant c'est déjà la solitude...»; cf. *JNSQ* 2.2, pp. 92-93: «[...] le temps n'est pas en aucun cas un [...] 'donné': car ce donné-là nous est soustrait dans l'instant même où il nous est donné; à tout instant nous sommes sur le point de l'attraper, et à tout instant il est sur le point de s'échapper; il est littéralement évasif».

<sup>75</sup> BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, 202, p. 665: «[...] à la limite, nous entrevoyons une existence faite d'un présent qui recommencerait sans cesse, – plus de durée réelle, rien que de l'instantané qui meurt et renaît indéfiniment».

<sup>76</sup> BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, 168, p. 1386: «Jamais avec de pareils instants vous ne feriez du temps, pas plus qu'avec des points mathématiques vous ne composeriez une ligne. Supposez même qu'il existe: comment y aurait-il un instant antérieur à celui-là? Les deux instants ne pourraient être séparés par un intervalle de temps, puisque, par hypothèse, vous réduisez le temps à une juxtaposition d'instantes. Donc ils ne seraient séparés par rien, et par conséquent ils n'en feraient qu'un: deux point mathématiques, qui se touchent, se confondent».



«[...] a nossa duração não é um instante que substitui um instante: nunca haveria então mais do que o presente; não haveria prolongamento do passado no actual, nem evolução, nem duração concreta»<sup>77</sup>.

Em rigor, no quadro da metafísica do tempo de Bergson, a descontinuidade do instante contrapõe-se à continuidade do intervalo, assim como o tempo abstracto e pulverizado dos sistemas mecânicos se contrapõe à duração concentrada e concreta dos sistemas orgânicos<sup>78</sup>. O que leva então Jankélévitch a definir a duração bergsoniana como uma *continuidade descontínua*, ou seja: como um intervalo de tempo que condescenderia à cisão do instante<sup>79</sup>? Sobretudo, a necessidade de firmar a sua própria intuição do instante – necessidade essa que, na segunda edição do seu *Bergson*, o convidará a acentuar ainda mais o carácter disruptivo ou fracturante do conjunto de modulações que, diz-se, cadenciam o ritmo interno da duração bergsoniana.

Perguntemos, não obstante: onde julga Jankélévitch localizar, na metafísica de Bergson, algo como uma doutrina do instante? A resposta é simples: na distância que supostamente medeia entre as concepções de tempo do *Essai* e de *Les deux sources*, ou melhor: entre 1) uma filosofia preocupada com o subvir (*subvenir*), a gravitação e a tradição, que, em última análise, assimila a duração à *conservação do passado* e à capitalização das recordações assegurada pela *memória*, e; 2) uma filosofia preocupada com o sobrevir (*survenir*), a levitação e a vocação, que, em primeira instância, assimila a duração às *revoluções do futuro* e à continuidade de modificações produzidas pela *acção*<sup>80</sup>. Na realidade, começando por contrastar os divergentes paradigmas da livre escolha veiculados pelo *Essai* (onde ela é efectivamente tematizada, a partir de um ponto de vista psicológico, como o resultado de uma *decisão contínua* que se joga no intervalo) e por *Les deux sources* (onde ela é alegadamente tematizada, a partir de um ponto de vista místico-religioso, como o resultado de uma *decisão descontínua* que se joga no instante)<sup>81</sup>, Jankélévitch acabará por instaurar uma profunda diferença de sentido entre as metafísicas do tempo delineadas pelo primeiro e pelo segundo Bergson:

---

<sup>77</sup> BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, 4, p. 498: «[...] notre durée n'est pas un instant qui remplace un instant: il n'y aurait alors jamais que du présent, pas de prolongement du passé dans l'actuel, pas d'évolution, pas de durée concrète».

<sup>78</sup> Cf. BERGSON, Henri, *Op. cit.*, 22, p. 513: «[...] la connaissance d'un être vivant ou *système naturel* est une connaissance qui porte sur l'intervalle même de durée, tandis que la connaissance d'un *système artificiel* ou mathématique ne porte que sur l'extrémité».

<sup>79</sup> Cf. *Berg 1*, pp. 39-40.

<sup>80</sup> Cf. *Berg 2*, pp. 278-279 e *TV 1*, p. 783.

<sup>81</sup> Cf. *Berg 2*, pp. 77-78. Cfr. BERGSON, Henri, *Essai*, 105-166, pp. 93-145 e *Les deux sources*, 1-103, 240-255 e 320-338, pp. 981-1061, 1168-1179 e 1231-1245.

«[...] vemos agora melhor como é que James podia conciliar o fluxo e o *fiat*, o transitivo e o ‘substantivo’, o apego a Bergson e a fidelidade a Renouvier: pois, se o *Essai* e *La perception du changement* meditam, antes de mais, sobre o intervalo e sobre os blocos indivisíveis de duração, sobre o passado mnémico e o futuro antecipado [...], *Les deux sources* são, em primeiro lugar, uma meditação do instante pontual e dessa emergência que é o princípio da genial novidade»<sup>82</sup>.

Será então de espantar que, numa entrevista concedida em 1959 a Françoise Reiss, Jankélévitch se esforce por pensar conjuntamente a continuidade de Bergson e a descontinuidade de Kierkegaard, que, num outro momento, descreve como «dois aspectos inversos e complementares de uma mesma modernidade»<sup>83</sup>?

«Bergson tem mais afinidades do que poderíamos pensar com Kierkegaard, e não poderíamos opor a continuidade bergsoniana à descontinuidade kierkegaardiana. A continuidade bergsoniana é descontinuidade ao infinito. O salto qualitativo descontínuo de Kierkegaard é pois, também, uma ideia bergsoniana. Há, em Bergson, toda uma filosofia do instante, embora à época de «*La perception du changement*» ele só tenha parecido admitir blocos de duração e intervalos. Na realidade, o instante está em todo o lado, na decisão, na conversão, na modulação, nas baforadas de recordações, como em Proust, ou no ressurgimento do passado. Esse instante funde-se em seguida na duração, mas aparece ainda assim como uma ruptura, uma descontinuidade»<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> *Berg* 2, p. 187: «[...] l’on voit mieux maintenant comment James pouvait concilier le flux et le *fiat*, le transitif et le ‘substantif’, l’attachement à Bergson et la fidélité à Renouvier: car si l’*Essai* et la *Perception du changement* méditent avant tout sur l’intervalle et sur les blocs indivisibles de durée, sur le passé mnémique et le futur anticipé [...], les *Deux sources* sont en premier lieu une méditation de l’instant ponctuel et de cette émergence qui est le principe de la géniale nouveauté».

<sup>83</sup> *Berg* 2, p. 251: «Kierkegaard et Bergson représentent les deux aspects inverses et complémentaires d’une même modernité».

<sup>84</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir, «Quelle est la valeur actuelle de la pensée bergsonienne?» (entrevista com Françoise Reiss), *Arts spectacles* (Paris, 27 mai 1959), p. 3: «Bergson a plus d’affinités qu’on pourrait penser avec Kierkegaard et l’on ne saurait opposer la continuité bergsonienne à la discontinuité kierkegaardienne. La continuité bergsonienne est discontinuité à l’infini. Le saut qualitatif discontinu de Kierkegaard est donc aussi une idée bergsonienne. Il y a chez Bergson toute une philosophie de l’instant bien qu’à l’époque de ‘*La perception du changement*’ il n’ait paru admettre que des blocs de durée et des intervalles. En réalité,

Princípio impensado (porque impensável) da filosofia de Bergson, o instante constitui uma conjectura funcional ou fantasia operativa que Jankélévitch projecta, num ilustrativo movimento especular, nas entrelinhas da ruptura mística levada a cabo por *Les deux sources*. De facto, em vão tentaríamos localizar, nesse texto, uma teoria da escolha ou do instante capaz de contrapor positivamente o tempo descontínuo e vertical do *fiat* ao tempo contínuo e horizontal do *fluxo*: psicológica, bio-histórica ou mística, a metafísica do tempo de Bergson é, de princípio a fim – e tal como a seu tempo bem tratou de evidenciar Bachelard –, a defesa de uma duração indivisível que recusa a fractura pontual do instante<sup>85</sup>. Não é, de resto, o próprio Bergson quem o caracteriza como o limite abstracto que a nossa consciência está interpondo entre o passado e o futuro?

«Esse instante é apenas o limite, puramente teórico, que separa o passado do futuro: ele pode, em rigor, ser concebido, ele nunca é percebido; quando acreditamos surpreendê-lo, ele já está longe de nós. Aquilo que percebemos, de facto, é uma certa espessura de duração que se compõe de duas partes: o nosso passado imediato e o nosso futuro iminente»<sup>86</sup>.

E, num escrito de 1912, Bergson condensa numa única proposição a essência da sua crítica do instante:

«[...] acredito que a totalidade da nossa vida interior é qualquer coisa como uma frase única, encetada desde o primeiro despertar da

---

l'instant est partout, dans la décision, dans la conversion, dans la modulation, dans les bouffées de souvenirs comme chez Proust ou dans la résurgence du passé. Cet instant se fond ensuite dans la durée, mais apparaît quand même comme une rupture, une discontinuité». Cf. *PM*, p. 87. Acerca da presença de Kierkegaard na filosofia de Jankélévitch, cf. POLITIS, Hélène, «Jankélévitch kierkegaardien. Ou la pureté du cœur», in *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), pp. 76-79 e «Jankélévitch interprète de Kierkegaard», in *Lignes*, 28 (Paris, 1996), pp. 77-89 & CHABRIER, Nathalie, «Agir avec Kierkegaard et Jankélévitch», in LETHIERRY, Hugues (ed.), *Agir avec Vladimir Jankélévitch. Colère et mensonges*, Lyon, Chronique Social, 2013, pp. 29-44.

<sup>85</sup> Cf. BACHELARD, Gaston, *Op. cit.*, pp. 19 e segs. e 97: «Dès lors, pour M. Bergson, qu'est-ce que l'instant? Ce n'est plus qu'une coupure artificielle qui aide la pensée schématique du géomètre. L'intelligence, dans son inaptitude à suivre le vital, immobilise le temps dans un présent toujours factice. Ce présent, c'est un pour néant qui n'arrive même pas à séparer réellement le passé et l'avenir» (p. 21).

<sup>86</sup> BERGSON, Henri, *L'énergie spirituelle*, 5-6, p. 818: «Cet instant n'est que la limite, purement théorique, qui sépare le passé de l'avenir; il peut à la rigueur être conçu, il n'est jamais perçu; quand nous croyons le surprendre, il est déjà loin de nous. Ce que nous percevons en fait, c'est une certaine épaisseur de durée qui se compose de deux parties: notre passé immédiat et notre avenir imminent».

consciência, frase semeada de vírgulas, mas em parte alguma cortada por pontos»<sup>87</sup>.

O que significa isto? Significa que a duração bergsoniana não implica, nem uma negação da heterogeneidade (como sugere Bachelard), nem, tão-pouco, uma afirmação da descontinuidade (como sugere Jankélévitch)<sup>88</sup>: ela implica, isso sim, uma *continuidade* («frase única encetada desde o primeiro despertar da consciência») que, sendo sempre *heterogênea*, nunca é *descontínua* («semeada de vírgulas, mas em nenhuma parte cortada por pontos»). Ela implica, se preferirmos, a *penetração recíproca* (continuidade/imanência) e a *multiplicidade qualitativa* (heterogeneidade/novidade) dos momentos sucessivos que entre si articula.

Não podemos assim, numa primeira leitura, deixar de concordar com Françoise Schwab, quando assinala a distância existente entre o tempo intervalar que define o ritmo da filosofia de Bergson e o tempo instantâneo ao qual se abre a filosofia de Jankélévitch<sup>89</sup>. Efectivamente, convergindo embora com o espírito do bergsonismo pela sua vontade de pensar a positividade desse tempo irreversível que as metafísicas gregas sancionam como uma simples decadência da eternidade, Jankélévitch divergirá do autor do *Essai* pela sua vontade de operar uma síntese entre o eterno e o temporal. Que o mesmo é dizer: pela sua vontade de acompanhar o itinerário de um instante que configura o «ponto de tangência da empiria com o absoluto», e que, como verificaremos, determina a origem, o desenvolvimento histórico e o termo do ser<sup>90</sup>. Sigamos, pois, o seu trajecto. Mas vejamos, antes, como reagirá e evoluirá o pensamento do jovem Jankélévitch em contacto com uma filosofia de recorte clássico como a de Schelling.

---

<sup>87</sup> BERGSON, Henri, *Op. cit.*, 56-57, p. 858: «[...] je crois bien que notre vie intérieure tout entière est quelque chose comme une phrase unique entamée dès le premier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part coupée par des points».

<sup>88</sup> Cf. *Berg 1*, pp. 50-52 & BACHELARD, Gaston, *Op. cit.*, pp. 19 e segs.

<sup>89</sup> Tentaremos no entanto demonstrar, mais à frente, o carácter puramente escolar desta contraposição. É que, na verdade, a filosofia do tempo de Jankélévitch não é, nem uma unilateral afirmação do intervalo (razão pela qual ela se distancia do «continuismo» de Bergson), nem uma unilateral afirmação do instante (razão pela qual ela se distancia do «descontinuismo» de Bachelard): ela é, como veremos, a afirmação de um intervalo que admite e requer a ruptura do instante.

<sup>90</sup> *Berg 2*, p. 250: «[...] le livre des *Deux sources* détache au sein de l'intervalle ces saillies discontinues qui sont mystère de mutation et aventureuse thaumaturgie et point de tangence de l'empirie avec l'absolu». E, logo na página seguinte, Jankélévitch acrescenta: «Cet instant qui nous apparaissait comme une fine pointe n'est-il pas, décidément, une sorte de présent éternel? Non point certes une éternité intemporelle, mais une éternité en plein devenir, mais une éternité de vie!».

## CAPÍTULO III

### DO LADO DE SCHELLING

«nun warst du in der Zeit, und Zeit ist lang. /  
Und Zeit geht hin, und Zeit nimmt zu, und Zeit  
/ ist wie ein Rückfall einer langen Krankheit»

Rilke

*A orgânica interna da filosofia de Schelling: da filosofia negativa à filosofia positiva • O tempo schellinguiano • O passado como fundamento (Grund) • O mal como resistência à sucessão • O tempo e a eternidade • A irreversibilidade do tempo e a irrevogabilidade da acção • O tempo como operador da reconciliação histórica da consciência com a eternidade*

Não vale a pena dizer, com Martial Gueroult, que o principal vector de sentido da tese de doutoramento que Jankélévitch dedicou em 1933 ao estudo da última filosofia de Schelling (*L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*) se esgota na possibilidade de cimentar uma analogia ou um paralelismo retrospectivos entre as filosofias de Schelling e de Bergson ou, segundo a expressão de Xavier Tilliette, numa tentativa de «bergsonização» do autor da *Freiheitschrift*<sup>1</sup>. Sejam justos: situando

---

<sup>1</sup> Cf. GUEROULT, Martial, «L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling d'après M. Jankélévitch», *Revue de métaphysique et de morale*, 42 (Paris, 1935), pp. 89-93 («[...] il y a quelque chose de singulièrement déconcertant pour l'historien de la philosophie à voir tout un exposé de la seconde philosophie de Schelling entièrement axé sur un rapprochement avec le Bergsonisme», p. 92) & TILLIETTE, Xavier, «Une Kitiège de l'Âme. L'Éthique de Vladimir Jankélévitch», *L'Arc*, 75 (Aix-en-provence, 1979), p. 67 e «Préface. La Thèse de Jankélévitch», in *Schel*, pp. iii, v e ix. A interpretação que Jankélévitch está fazendo da última filosofia de Schelling foi também escapelizada em: TONON, Alessandra, *Op. cit.*, pp. 43-69 & GRIMMER, Elisabeth, «De Dieu à l'homme. L'apport de Schelling dans l'anthropologie éthique de Vladimir Jankélévitch», *Revue philosophique de Louvain*, 108 (Louvain-la-Neuve, 2010), pp. 663-686 e «De l'effectivité

embora o problema do tempo como centro da segunda filosofia de Schelling – num movimento hermenêutico que parece atraí-lo a filiação platónica do autor –, o jovem Jankélévitch procurará ponderar, ao longo da sua tese, não a *positividade ôntica* de uma duração que se deixa *tautegoricamente* definir como o lugar de uma progressiva criação de si por si mesma (Bergson), mas a *ambivalência ontológica* de um devir que se deixa *alegoricamente* definir como o lugar de um criativo regresso de si ao outro de si (Schelling). Isto é: como o lugar da odisseia espiritual de uma consciência que vai narrando a história do seu processo de decomposição (na diferença dissoluta) e de recomposição (na unidade absoluta), através da natureza, da mitologia e da revelação<sup>2</sup>.

Na verdade, de acordo com os dois momentos fundamentais do «esquema neoplatónico» forjado por Dilthey, o pensamento de Schelling compreende, *grosso modo*, uma visão da descensão ou da criação (dos seres finitos por ou a partir de Deus) e uma visão da ascensão ou da salvação (dos seres finitos em ou no seio de Deus) – visões que, concebidas aqui na sua unidade, constituem uma pergunta a dois tempos pela possibilidade de pensar uma re-ligação (*religio*) entre a finitude dos seres e a infinitude de Deus<sup>3</sup>. Labirinto de Dédalo da metafísica clássica, a pergunta pela natureza da escada/ mediação (ἐπιβάθρα/ *Vermittlung*) susceptível de cicatrizar a separação

---

ou la présence absente de Schelling chez Jankélévitch», *Archives de philosophie*, 73 (Paris, 2010), pp. 267-283. Dividida pelo próprio autor em dois períodos distintos – numa configuração onde *Philosophie und Religion*, de 1804, as *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, de 1809, e as *Weltalter*, de 1811-1815, parecem operar como momentos de mediação –, a filosofia de Schelling parte de uma leitura crítica das filosofias de Kant e de Fichte (materializada em *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte in menschlichen Wissen*, de 1795, nas *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, também de 1795, e nos *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, de 1796-1797) para se constituir, primeiro, como um saber lógico ou «negativo» (o sistema da natureza e da identidade, que conhece as suas etapas capitais nas *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, de 1797, no *System des transcendentalen Idealismus*, de 1800, e na *Philosophie der Kunst*, de 1802-1803) e, depois, como um saber metafísico ou «positivo» (o sistema da história e da existência, que conhece as suas etapas capitais na *Philosophie der Offenbarung*, de 1841-1843, na *Philosophie der Mythologie*, de 1842, e na *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, de 1847-1852). Retomaremos a breve trecho a diferença introduzida por Schelling entre uma «filosofia negativa» e uma «filosofia positiva», e trataremos então de sondar o seu verdadeiro sentido.

<sup>2</sup> Basta ler com a devida atenção as linhas inaugurais do primeiro capítulo de *L'Odyssée*, para perceber que Jankélévitch recusa uma redução da filosofia do tempo de Schelling à filosofia do tempo de Bergson: «Le temps dont il va être ici question n'est nullement la durée individuelle du psychologue. S'il s'agit du devenir théogonique qui aboutit à la conscience humaine, il est trop clair qu'il n'affecte qu'une réalité divine – puisque la conscience n'existe pas encore. Quant à l'histoire qui commence avec la création, elle a sans doute la conscience pour héroïne – mais cette conscience n'est pas la mienne, ni la vôtre: elle est elle-même l'objet d'une expérience métaphysique» (p. 9).

<sup>3</sup> Cf. SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph Von, *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg, J.G. Cotta, 1856-1861, parte II, vols. III-IV, *Philosophie der Offenbarung*, lição IX, p. 186 (*Philosophie de la révélation*, trad. Jean-François Courtine & Jean-François Marquet (dirs.), Paris, PUF, 1989-1994, 3 vols.) & DILTHEY, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, Berlin-Leipzig, B.G. Teubner, vol. IV, 1921, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, p. 262 (*Storia della Giovinezza di Hegel e Frammenti Postumi*, trad. A. Giugliano & G. Cavallo Guzzo, Napoli, Guida, 1986).

(χωρισμός/*Trennung*) existente entre o finito e o infinito encontrará como resposta, na meditação do último Schelling, o postulado relativo ao isomorfismo ou à co-implicação semântica de dois processos. A saber: o processo teogónico, que escande as fases sucessivas da epopeia interna do absoluto (processo eterno e implícito que termina com a criação, ou seja, com a aventura da processão da consciência a partir de Deus), e o processo histórico, que escande as fases sucessivas da epopeia religiosa do homem (processo temporal e explícito que começa com a queda, *Fall/Abfall*, ou seja, com a aventura da recondução da consciência ao seio de Deus)<sup>4</sup>. Trata-se aqui de uma efectiva relação de simetria especular: o processo teogónico é o processo histórico (*complicativamente* considerado) e, de forma correlativa, o processo histórico é o processo teogónico (*explicativamente* considerado). Pois, se «[...] a história [...] desenrola no fenómeno aquilo que é eterno no absoluto [...]»<sup>5</sup>, então, «[...] aquilo que é verdadeiro da história do mundo é verdadeiro também da história divina»<sup>6</sup>.

De facto, governada pela lei dialéctica da triplicidade do tempo, a vida de Deus conforma o processo de progressiva potenciação de uma pessoa particular e concreta, que vai do poder-ser (*Seynkönnendes*) ao ter-de-ser (*Seynmüssendes*), para se consumir como dever-ser (*Seynsollendes*); da subjectividade ou da essência ideal, indeterminada e velada (= em-si ou antes-de-si, *vor-sich/- A*) à objectividade ou à existência real, determinada e revelada (= para-si ou fora-de-si, *ausser-sich/+ A*), para se sagrar como síntese da subjectividade e da objectividade, como espírito absoluto ou como totalidade omnideterminada (= em-si e para-si ou junto-a-si, *bei-sich/ ± A*)<sup>7</sup>. Entendamo-nos: no

<sup>4</sup> O exame destes dois processos ocupará, de resto, distintos capítulos da tese de Jankélévitch, mais precisamente: os capítulos II e III (pp. 80-181), consagrados à epopeia interna do absoluto e ao problema da criação, e os capítulos IV, V e VI (pp. 182-309), consagrados ao problema da queda e à epopeia religiosa do homem. Em relação ao paralelismo metafísico construído pela segunda filosofia de Schelling entre o processo teogónico e o processo histórico, cf. *Schel*, pp. 3-5, 92, 182, 199, 214-216, 241-242, 247-248, 266-267, 280, 284, 287-288, 291, 312 e 328 e SCHELLING, F.W.J., *Schellings Werke*, München, Biederstein Verlag-Leibniz Verlag, Nachlassband, 1946, *Die Weltalter* (1813), p. 120 («Livre premier. Le passé. Deuxième tirage, 1813», in *Les Ages du Monde*, trad. Pascal David, Paris, PUF, 1992, pp. 131-213), *Sämtliche Werke*, parte II, vol. I, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição X, pp. 234-236 (*Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad. Jean-François Courtine & Jean-François Marquet (dirs.), Paris, Gallimard, 1998) e *Philosophie der Offenbarung*, lição XIV, pp. 307-308, lição XVII, p. 381 e lição XXXII, p. 221. Acerca da separação existente entre o finito e o infinito, cf. SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, parte I, vol. VI, *Philosophie und Religion*, pp. 38 e 43 («Filosofía y Religión», in *Schelling. Antología*, trad. José L. Villacañas Berlanga, Barcelona, Península, 1987, pp. 245-286) e *Schel*, pp. 4 e 196-197.

<sup>5</sup> *Schel*, p. 69: «[...] l'histoire, qui déroule dans le phénomène ce qui est éternel en l'absolu [...]».

<sup>6</sup> *Schel*, p. 75: «[...] ce qui est vrai de l'histoire du monde est vrai aussi de l'histoire divine».

<sup>7</sup> Cf. *Schel*, pp. 93, 118, 121-124 e 207 & SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, parte I, vol. IX, *Erlangen Vorträge*, pp. 231 e segs. («Leçons d'Erlangen», in *Oeuvres métaphysiques*, trad. Jean-François Courtine & Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1980, pp. 261-304), parte I, vol. X, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, pp. 246-249 («Presentación del empirismo filosófico», in *Schelling. Antología*, pp. 289-329), parte I, vol. X, *Darstellung des Naturprozesses*, pp. 304-308, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XIII, pp. 317-319, lição XIV, pp. 335-336 e lição XVII, p. 395, *Sämtliche Werke*, parte II, vol. II, *Philosophie der Mythologie*, lição VI,

contexto da última filosofia de Schelling, desvelar «o Deus *efectivamente* real» significa desvelar a objectividade histórica como uma instância de revelação, de desocultação do *Deus absconditus* no outro de si mesmo (finito)<sup>8</sup>, numa *démarche* especulativa que promete ainda a fundação de uma diferença entre uma filosofia negativa e uma filosofia positiva. Ou melhor: entre uma filosofia da *quididade* que, tendo por objecto a *possibilidade nocional* do ente ele mesmo, concebe o *que* (τί / *quid* / *was*) ele é, a fim de estabelecer a *necessidade lógico-formal* da proposição que tem por conteúdo a sua existência (filosofia negativa), e uma filosofia da *quodidade* que, tendo por objecto a *realidade efectiva* do ente ele mesmo, mostra *que* (ὅτι / *quod* / *dass*) ele é, a fim de estabelecer a *necessidade histórico-material* da sua existência (filosofia positiva)<sup>9</sup>.

«Descoberta mais original da filosofia positiva», a distinção do *quid* e do *quod* inverte o tradicional primado do pensamento sobre a existência (= efectividade, *Thatsächlichkeit*), para desferir uma crítica de fundo contra aqueles sistemas que – como o de Hegel – julgam poder deduzir a coisa de facto (*res facti*) a partir de um ente de razão (*ens rationis*)<sup>10</sup>.

---

pp. 108 e segs. e lição XXVI, p. 603 (*Philosophie de la mythologie*, trad. Alain Pernet, Grenoble, Millon, 1994) e *Philosophie der Offenbarung*, lição V, p. 78, lição XII, pp. 254-255, lição XIII, pp. 266-267, lição XXVI, p. 71 e lição XXXII, p. 211. Sobre a perfeição do número três, cf. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XIX, p. 434.

<sup>8</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lição VII, pp. 124 e segs. e lição IX, pp. 184 e segs. (processo histórico = instância de revelação) e lição VII, p. 141 («den wirklichen Gott»).

<sup>9</sup> Filosofia negativa/filosofia positiva: SCHELLING, F.W.J., *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XXIV, pp. 563-564, *Philosophie der Offenbarung*, lição I, p. 17, lição IV, pp. 70 e segs., lição V, pp. 79 e segs., lição VI, pp. 94 e segs., lição VII, pp. 115, 120-121 e 124 e segs. e lição VIII, pp. 147 e segs. e *Sämtliche Werke*, parte II, vol. IV, *Andere Deduktion der Principien der Positiven Philosophie*, pp. 337 e segs. («Autre déduction des principes de la philosophie positive», in *Philosophie de la révélation*, vol. III, pp. 357-375). *Quid/quod: Darstellung des philosophischen Empirismus*, pp. 227-228, *Philosophie der Offenbarung*, lição III, p. 41, lição IV, pp. 57 e segs., lição V, p. 83, lição VI, pp. 100 e segs. e lição VIII, pp. 150 e segs. e *Andere Deduktion der Principien der Positiven Philosophie*, pp. 337 e segs. Tentaremos demonstrar, mais à frente, como a metafísica de Jankélévitch configura, em larga medida, um exercício de recuperação e de aprofundamento da diferença instituída por Schelling entre o *quid* e o *quod*.

<sup>10</sup> *Schel*, p. 171: «[...] sa profonde distinction du *Dass* et du *Was*, qui est la découverte la plus originale de la philosophie positive». A «descoberta», porém, havia já sido feita por Kant, que, na sua *Kritik der reinen Vernunft* – e em referência às supostas provas ontológicas da existência de Deus –, desconstrói os argumentos que identificam sub-repticiamente a necessidade (quiditativa) de um juízo com a necessidade (quoditativa) de uma coisa. Cf. KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, B621-623. Acerca do primado da existência sobre o pensamento, cf. SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, parte II, vol. I, *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*, pp. 587-588 («De la source des vérités éternelles», in *Introduction à la philosophie de la mythologie*, pp. 527-542), *Philosophie der Offenbarung*, lição IV, pp. 57 e segs., lição V, p. 83, lição VI, p. 95, lição VII, pp. 143 e segs. e lição VIII, pp. 148-149, 152-153 e 161 e segs. e *Andere Deduktion der Principien der Positiven Philosophie*, pp. 341-342: «Nicht weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein Denken» (*Philosophie der Offenbarung*, p. 161). Acerca da leitura schellinguiana de Hegel, cf. *Sämtliche Werke*, parte I, vol. X, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, pp. 126 e segs. (*Contributions à l'histoire de la philosophie moderne*, Trad. Jean-François Marquet, Paris, PUF, 1983) e *Philosophie der Offenbarung*, lição IV, pp. 59 e segs., lição V, pp. 80 e segs., lição VII, pp. 121 e segs. e lição VIII, pp. 164 e 172-173.



«Se quereis encontrar o real, deveis começar pelo real; aqueles que se instalam primeiro nos conceitos bem poderão distendê-los e insuflá-los indefinidamente – eles nunca tirarão daí mais do que conceitos. É pois preciso ir de imediato ao efectivo, ou a ele renunciar para sempre [...]», escreve enfaticamente o jovem Jankélévitch em *L'Odysée*<sup>11</sup>.

Em rigor, sinalizando o abismo intransponível (*unüberschreitbare Kluft*) que separa a necessidade lógica da realidade efectiva, o segundo Schelling tratará de denunciar as estruturais insuficiências de uma razão puramente abstracta e auto-reflexiva que, chegando sempre demasiado tarde (*Hintennach, post actum, ex post, post festum, Nach der Hand*) para assistir à génese do ser, pode explicar o que existe (*quid*), mas não que algo exista (*quod*), afirmando-se portanto capaz de descrever a continuação do ser já-posto (intervalo) e de determinar *a priori* a possibilidade das coisas (nocional), mas incapaz de descrever a posição incoativa do ser (instante) e de determinar *a posteriori* a actualidade das coisas (efectivo)<sup>12</sup>. Assim, a própria decisão divina de criar o mundo constitui, não o objecto de uma dedução lógica ou antes da coisa (*ante rem*), mas o objecto de uma intuição metafísica e depois da coisa (*post rem*) que, partindo do mais geral de todos os factos – nomeadamente: da existência *empírica* de algo –, nos revela imediatamente os desígnios daquela suprema vontade que se resolveu pelo ser<sup>13</sup>.

«Nenhum filósofo pode demonstrar que Deus teve de criar um mundo: podemos somente, depois do facto, [...] justificar a Sua decisão; aparecer-nos-á *a posteriori* que Deus estava mais inclinado a criar do que a abster-

---

<sup>11</sup> Schel, pp. 178-179: «Si vous voulez rencontrer le réel vous devez commencer par le réel; ceux qui s'installent d'abord dans les concepts auront beau les distendre et les gonfler indéfiniment, – ils n'en tireront jamais que des concepts. Il faut donc aller d'emblée à l'effectif, ou y renoncer pour toujours [...]». Cf. TV 1, pp. 194-195 & SCHELLING, F.W.J., *Philosophie und Religion*, pp. 35 e segs., *Die Weltalter* (1813), pp. 116-118, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XVI, p. 378 e *Philosophie der Offenbarung*, lição IV, p. 73, lição VIII, p. 162 e lição XII, p. 243: «Was einmal im bloßen Denken angefangen hat, kann auch nur in bloßen Denken fortgehen und nie weiter kommen als bis zur Idee. Was zur Wirklichkeit gelangen soll, muß auch gleich von der Wirklichkeit ausgehen, und zwar von der reinen Wirklichkeit, also von der Wirklichkeit, die aller Möglichkeit voransieht» (p. 162).

<sup>12</sup> Cf. Schel, pp. 172-173 e 181 & SCHELLING, F.W.J., *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, p. 143, *Sämtliche Werke*, parte I, vol. X, *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin*, pp. 209-215 (*Prólogo a un escrito filosófico del señor Victor Cousin*, trad. Cora Rodríguez de la Calzada, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 2001) e *Philosophie der Offenbarung*, lição IV, pp. 57 e segs., lição V, pp. 83 e segs., lição VI, pp. 102 e segs., lição VII, p. 143 e lição VIII, pp. 152-153 e 171-173. «Unüberschreitbare Kluft»: *Philosophie der Offenbarung*, lição VI, p. 101. Veremos, adiante, como a metafísica de Jankélévitch se está apropriando da concepção schellinguiana da razão como faculdade do demasiado tarde (*trop tard*).

<sup>13</sup> Cf. Schel, pp. 176-177 & SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lição VI, pp. 109 e segs., lição VII, pp. 125 e segs., lição VIII, pp. 162 e segs. e lição XXIV, pp. 3 e segs. e *Andere Deduktion der Principien der Positiven Philosophie*, p. 338.

se. Mas, se as suas intenções não fossem retrospectivamente evidentes, nenhuma razão do mundo ousaria tê-las por possíveis»<sup>14</sup>.

Com efeito, para a *Philosophie der Offenbarung*, onde a filosofia negativa se atesta como um saber de carácter an-histórico e *a priori*, que elege como *prius* aquilo que está *antes do ser* (*vor dem Seyn*) ou o primeiro pensável (*primum cogitabile*), no intuito de ascender de um *conceito* ao *conceito da existência* (argumento onto-lógico), a filosofia positiva atesta-se, pelo contrário, como um saber de carácter histórico e *a posteriori*, que elege como *prius* aquilo que está *acima do ser* (*über dem Seyn*) ou o supremo pensável (*summum cogitabile*), no intuito de descender do *existente* à *existência do concebido*<sup>15</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer, em substância, que entre ambas se disputa o intervalo de sentido que permite dissociar um esforço de comprovação da imanência de Deus (principalmente encarado como *potentia existendi*) de um esforço de comprovação da transcendência de Deus (principalmente encarado como *actus purissimus*)<sup>16</sup>.

Na realidade, inspirada pelas críticas lavradas por um Eschenmayer e por um Jacobi contra o alegado idealismo niilista da filosofia da identidade – e, também, pela necessidade de contornar as suspeitas de panteísmo que desde cedo sobre ela recaíram –, a segunda filosofia de Schelling encenará, de princípio a fim, uma tentativa de certificação da natureza sagrada ou separada (*χωριστόν*) de um Deus que, por fim, está sendo intuído como o verdadeiro Senhor do Ser (*der Herr des Seyns*). Isto é: não como essência (*θεός*) ou como *um ser existente*, mas como existência (*ὁ Θεός*) ou como *aquilo que é o ser*; melhor: como um sujeito absolutamente efectivo e determinado, ao mesmo

---

<sup>14</sup> Schel, p. 129: «Aucun philosophe ne peut démontrer que Dieu a dû créer un monde: seulement nous pouvons après le fait [...] justifier Sa décision; il nous apparaîtra a posteriori que Dieu était plus incliné à créer qu'à s'abstenir. Mais si ses intentions n'étaient pas rétrospectivement évidentes, nulle raison au monde n'oserait les tenir pour possible».

<sup>15</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lição V, p. 93, lição VI, p. 114, lição VII, p. 138, lição VIII, p. 152 e lição X, pp. 204 e segs. A respeito da interpretação schellinguiana do argumento ontológico como pedra de toque daquelas filosofias que pretendem derivar a existência a partir da essência, cf. *Op. cit.*, lição III, pp. 45-46 e lição VIII, pp. 156 e segs. Cfr. ANSELMO, *Opera omnia*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1968, vol. 1.1, *Proslogion*, II-IV, pp. 101-104; DESCARTES, René, *Oeuvres*, Paris, Léopold Cerf, vol. VIII, 1905, *Principia philosophiae*, XIII-XXVIII, pp. 9-16 & ESPINOSA, Baruch, *Ethica*, I, def. I: «*Per causam sui intelligo id cujus essentia involvit existentiam sive id cujus natura non potest concipi nisi existens*».

<sup>16</sup> Cf. Schel, pp. 169-170 & SCHELLING, F.W.J., *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*, pp. 575-590 e *Philosophie der Offenbarung*, lição V, pp. 77 e segs., lição VII, pp. 124 e segs. e lição VIII, pp. 148 e segs. Muito criticada nas *Philosophische Untersuchungen* e nas *Weltalter* de 1815, a expressão «*actus purissimus*» é recuperada pela filosofia positiva, que, com o Aristóteles da *Metafísica*, proclama a precedência ontogenética do acto (*ἐνέργεια*) sobre a potência (*δύναμις*). Cf. SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, parte I, vol. VII, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, p. 356 (*Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*, trad. Carlos Morujão, Lisboa, Edições 70, 1993) e parte I, vol. VIII, *Die Weltalter* (1815), p. 255 (*The ages of the world*, trad. Jason M. Wirth, New York, State University of New York Press, 2000) & ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 1049b, 19-22.

tempo individual e universal, que, de nada sendo dito como atributo, tudo diz de si como seu atributo (= tudo-uno, *Allheit/ Alleinheit/ All-Einige*)<sup>17</sup>; ou, se acaso preferirmos a terminologia pitagórica da versão de 1815 das *Weltalter*: como a téttrade (A<sup>o</sup>) que, longe de se confundir com os três estádios sucessivos do processo teo-histórico (A<sup>1</sup>, A<sup>2</sup>, A<sup>3</sup>), se eleva *acima* deles como sua condição de efectividade<sup>18</sup>.

Rubicão interior da filosofia de Schelling, a fractura escavada entre a quiddidade e a quodidade, a essência e a existência, a imanência e a transcendência de Deus, parece motivar, ainda, a recompreensão de uma temporalidade que, agora, se descobre investida de um valor fáctico, histórico, positivo. De facto, se, para o Deus *que se sabe* conceito, o tempo finito representa meramente a sede da *revelação contínua* da sua essência infinita ou a consequência *necessária* da sua natureza nocional, uma etapa *lógica* no processo de derivação de um silogismo – porquanto de um *ens rationis* a uma *res facti* não pode haver, na última filosofia de Schelling, qualquer passagem possível –, para o Deus *que se quer* existente, o tempo finito representará realmente a sede da *revelação descontínua* do seu ser infinito ou a consequência *contingente* de uma de-cisão efectiva, a etapa *histórica* do processo de reparação de um organismo<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Cf. Schel., pp. 70, 112-113, 171-181, 185, 325-326 e 339-340, *Noc 1*, p. 26, *TV 1*, pp. 457-458 & SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1813), pp. 124-126, 134-136 e segs., 141 e 149, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XIII, pp. 314 e segs., lição XVI, p. 373, lição XX, pp. 478 e 488 e lição XXII, pp. 523-524, *Philosophie der Mythologie*, lição V, pp. 97-101 e *Philosophie der Offenbarung*, lição VI, p. 114 e lição VIII, pp. 148 e segs., 164-165 e 171-172 (a natureza sagrada ou separada de Deus); *Philosophie der Offenbarung*, lição V, p. 93 e lição VIII, p. 160 («der Herr des Seyns»); *Die Weltalter* (1815), p. 255, *Philosophie der Mythologie*, lição I, p. 22 e lição IV, p. 70 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XV, p. 329 (Θεός/’Ο Θεός); *Sämtliche Werke*, parte I, vol. VII, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, pp. 421-422 («Conférences de Stuttgart», in *Oeuvres métaphysiques*, pp. 197-259), *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XIII, p. 317, *Philosophie der Mythologie*, lição V, pp. 95-96 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XI, pp. 238-239 e lição XII, pp. 250-251 e 259-260 (*Allheit/ Alleinheit/ All-Einige*). Cfr. ESCHENMAYER, Adam Karl August Von, *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*, Erlangen, Waltherschens Kunst und Buchhandlung, 1803 (*La Philosophie dans son passage à la non-philosophie*, trad. Alexandra Roux, Paris, Vrin, 2005) & JACOBI, Friedrich Heinrich, *Werke*, Leipzig, Gerhard Fleischer, vol. III, 1816, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, pp. 245-461 (*Oeuvres philosophiques*, trad. Jean-Jacques Anstett, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, *Des choses divines et de leur révélation*, pp. 337-446). Para as respostas de Schelling a Eschenmayer e a Jacobi, veja-se, respectivamente, SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, parte I, vol. VIII, «Briefwechsel mit Eschenmayer bezüglich der Abhandlung ‘Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit’», pp. 145-189 (nas quais se reproduz a carta de Eschenmayer a Schelling de 18 de Outubro de 1810 e, também, a carta de Schelling a Eschenmayer de Abril de 1812) e parte I, vol. VIII, *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus*, pp. 19-136.

<sup>18</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1815), p. 273, *Sämtliche Werke*, parte I, vol. VII, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, pp. 184-187 («Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature», in *Oeuvres métaphysiques*, pp. 15-72) e *Philosophie der Offenbarung*, lição IV, pp. 71-72 e lição XVI, p. 348 & JÂMBLICO, DK58c4 (τετραχτύς).

<sup>19</sup> Sobre o tempo como sede da revelação contínua de Deus, cf. SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, parte I, vol. III, *System des transcendentalen Idealismus*, p. 603 (*Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. Christian Dubois, Louvain, Peeters, 1978) e *Stuttgarter Privatvorlesungen*, pp. 423-424. Sobre o tempo como sede da revelação descontínua de Deus, cf. SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lição VII, p. 125. *Nota bene*: na filosofia positiva, Deus manifesta-se (torna-se explícito) na criação original, mas, ao provocar a separação entre o absoluto e a consciência, a queda do homem no tempo determina a necessidade de uma

Firmando embora a história da consciência como uma prova da existência de Deus – ou melhor, como o lugar da gradual auto-realização de um absoluto que estaria perpetuamente transitando do infinito para o finito –, o primeiro Schelling não deixará de identificá-la com um devir incondicionado que, destituído de cronologia ou de progressão reais, se assemelha bastante mais ao dinamismo da intuição do que, propriamente, a *uma coisa que aconteceu*<sup>20</sup>. Todavia, no quadro da segunda filosofia de Schelling, o tempo não configura, nem o correlato mediato do processo de emanção mecânica de um Deus entendido como o Soberano Bem (como pretendiam as onto-teologias neoplatônicas), nem, tão-pouco, o correlato imediato do processo de auto-revelação orgânica de um Deus entendido como *ens manifestativum sui* (como pretendia o Schelling das *Weltalter* de 1815). Ele configura, isso sim, o correlato *mediato* do processo de *emancipação histórica* de uma consciência que, uma vez precipitada no calvário da diferença, apenas desejará regressar ao seu princípio<sup>21</sup>. Mas, como opera este tempo, afinal?

Histórico, contingente e efectivo, o tempo que se faz presente e presença na última filosofia de Schelling começará por ser anatomizado pelo jovem Jankélévitch em função da possibilidade de uma preliminar caracterização do movimento dialéctico interno dos seus momentos, que o mesmo é dizer: fora de toda e qualquer referência ao seu duplo dinamismo progressivo/criativo e regressivo/religioso<sup>22</sup>. Discutível exercício de abstracção que, como vimos, haveria de desencadear a indignação de alguns comentadores, este desejo de isolar o devir schellinguiano da sua ossatura metafísica – para assim o surpreender em flagrante delito – convidará Jankélévitch a descrevê-lo, em primeira análise, como uma continuidade imanente e preformativa de tipo organicista

---

revelação descontínua, ou seja: de uma revelação que está pressupondo a) o velamento de Deus produzido pelo paganismo e; b) o desvelamento de Deus produzido pelo cristianismo. Cf. SCHELLING, F.W.J., *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição X, pp. 247-248 e *Philosophie der Offenbarung*, lição IX, pp. 181 e segs.

<sup>20</sup> Cf. *Schel*, pp. 3-6. Cfr. SCHELLING, F.W.J., *System des transcendentalen Idealismus*, p. 603 e *Sämtliche Werke*, parte I, vol. V, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, VII, p. 280 e VIII, pp. 286 e segs. (*Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, trad. María Antonia Castroviejo, Madrid, Editora Nacional, 1984), *Philosophie und Religion*, pp. 56-58 e *Sämtliche Werke*, parte I, vol. VI, *System der gesamten Philosophie*, §§ 315-316, pp. 565-569.

<sup>21</sup> Acerca da distinção estabelecida por Schelling entre a emanção e a revelação, veja-se *Schel*, pp. 107-108, 126, 136-137, 177-179, 186-188 e 265 & SCHELLING, F.W.J., *Philosophie und Religion*, pp. 35-37, *Philosophische Untersuchungen*, pp. 346-347 e 394-396, *Die Weltalter* (1815), pp. 242-245, 257 e 305-308, *Sämtliche Werke*, parte I, vol. VIII, *Ueber die Gottheiten von Samothrake*, pp. 358, 395 e 399 (*Schelling's treatise on 'the deities of Samothrace'*, trad. R.F. Brown, Missoula, Scholars Press, 1977) e *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição IV, p. 90. Deus = *ens manifestativum sui*: *Sämtliche Werke*, parte I, vol. VII, c, p. 199 («Aphorismes sur la Philosophie de la Nature», in *Oeuvres métaphysiques*, pp. 73-114), *Stuttgarter Privatvorlesungen*, p. 428 e *Die Weltalter* (1815), pp. 305-306.

<sup>22</sup> Cf. *Schel*, p. 7.

que, impondo a mútua imbricação dos seus momentos, sanciona o presente, não apenas como o *recinto da conservação do passado*, mas também como o *recinto da profetização do futuro*: «[...] o primeiro momento da existência [...] anuncia já o segundo, mas tacitamente; e o segundo contém ainda o primeiro, mas em latência»<sup>23</sup>.

Efectivamente, à imagem e semelhança do Bergson de *Matière et Mémoire* – que confirmará a implicação recíproca dos momentos de uma duração contínua que não se deixa segmentar –, o Schelling de Jankélévitch está avalizando o presente como o intangível ponto de tangencia do já-não e do ainda-não ou, se quisermos, como uma *atualização continuada*. «[...] O presente, amputado do passado e do futuro, só se exprime suspensivamente», declara o autor de *L'odyssée* em referência ao autor da *Freiheitschrift*<sup>24</sup>. Podemos então dizer que, na óptica de Jankélévitch, a continuidade temporal de Schelling constitui uma premonição da continuidade temporal de Bergson? Sem dúvida alguma. Na verdade, tanto para aquele Schelling como para aquele Bergson que estão sendo decantados através do particular filtro hermenêutico de Jankélévitch, a continuidade temporal traduz um processo dialéctico que co-supõe, por um lado, a reiterada *deposição ou negação do passado* (A<sup>1</sup>) pela sucessiva *posição ou afirmação do presente* (~A<sup>1</sup>/A<sup>2</sup>) e, por outro, a sucessiva *negação ou deposição do presente* (A<sup>2</sup>) pela reiterada *afirmação ou posição do futuro* (~A<sup>2</sup>/A<sup>3</sup>)<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Schel, p. 10: «[...] le premier moment de l'existence [...] annonce déjà le deuxième, mais tacitement; et le deuxième enferme encore le premier, mais en latence». Em relação à mútua imbricação dos momentos do tempo, cf. SCHELLING, F.W.J., *System der gesamten Philosophie*, § 313, pp. 562-565, *Philosophische Untersuchungen*, p. 387, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, p. 428, *Die Weltalter* (1815), pp. 228 e segs., *Darstellung des Naturprozesses*, pp. 382-384, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição VIII, p. 198, lição IX, p. 209, lição XIII, p. 311 e lição XXI, p. 499, *Philosophie der Mythologie*, lição III, pp. 49-54, lição XIII, p. 280 e lição XXVII, p. 625 e *Philosophie der Offenbarung*, lição VII, p. 131 e lição XXI, p. 482. Em relação ao carácter profético dos momentos do tempo, cf. *Ueber die Gottheiten von Samothrake*, p. 414, *Erlangen Vorträge*, p. 228, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição VII, pp. 165 e 171 e lição VIII, pp. 176-177, *Philosophie der Mythologie*, lição II, pp. 32-34, lição XV, pp. 346-347, lição XVII, p. 378, lição XXVI, p. 603 e lição XXVII, pp. 619 e 635 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XXII, pp. 509-510, lição XXIII, pp. 511-512 e 519, lição XXVII, pp. 82-86 e lição XXIX, pp. 128-129 e 150.

<sup>24</sup> Schel, p. 10: «[...] le présent, amputé du passé et du futur, ne s'exprime que suspensivement». Cf. SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lição XIV, p. 307 & BERGSON, Henri, *Matière et Mémoire*, 148-152, pp. 276-280.

<sup>25</sup> Cf. Schel, pp. 18-29 e 93: «[...] tout devenir suppose l'avènement d'une nouveauté qui refoule dans le passé les moments antérieurs», p. 24) & SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1813), pp. 122-123, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição VI, pp. 123-124, *Philosophie der Mythologie*, lição III, p. 50 e *Philosophie der Offenbarung*, lição I, p. 7, lição X, p. 221, lição XXVII, pp. 84-86, lição XXXI, p. 180 e lição XXXIII, pp. 236-237. Curiosamente, após ter equiparado de maneira implícita, no seu *Bergson*, a continuidade temporal do autor do *Essai* com a continuidade temporal do autor da *Freiheitschrift*, Jankélévitch desmente de maneira explícita a possibilidade dessa mesma equiparação, no decurso de *L'odyssée*. Cf. *Berg 1*, pp. 48-50 e Schel, pp. 17, 21 e 29: «Cette durée dramatique [de Schelling] où fusent à tout instant les négations énergiques et les contradictions aiguës offre assurément un visage assez différent de ce devenir bergsonien où nulle crise ne réussit à installer violemment une discontinuité» (p. 29). Sobre a copresença destas leituras mutuamente exclusivas, digamos tão-só o seguinte: que, se é certo que o Jankélévitch de *Bergson* exagera a natureza descontínua da duração bergsoniana (que assim se descobre «schellinguizada» em parte); e se é certo que o Jankélévitch de *L'odyssée* exagera, ao invés, a natureza contínua do devir schellinguiano (que assim se

História de uma negação-positiva sempre renascente, o devir schellinguiano presta-se, assim, à possibilidade de uma dupla interpretação, emergindo conjuntamente como uma instância de *revogação* ou *destituição* (quando considerado em relação ao presente que sacrifica ou converte em passado) e como uma instância de *decretação* ou *instituição* (quando considerado em relação ao futuro que consagra ou converte em presente)<sup>26</sup>. Nesse gesto, ele põe-se – para falarmos com o Simmel da *Lebensanschauung* – como o motor do incessante esforço de auto-superação (*Selbst-Überwindung*) de uma consciência presente que se relega a si mesma para o passado, *no mesmo instante* em que se lega a si mesma como futuro<sup>27</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer, tão-somente, que a estrutura dialógica do devir schellinguiano está antecipando os dois actos capitais (o positivo e o negativo) daquela «tragédia da cultura espiritual» que, na esteira de autores românticos como Goethe ou Friedrich Schlegel, o mesmo Simmel haveria de levar à cena num célebre artigo de 1911 («Der Begriff und die Tragödie der Kultur»). Tal como, para Simmel, a infinitude da vida suscita a finitude da forma, que a nega, para se realizar como vida, para Schelling, o momento presente suscita o momento futuro, que o nega, para se realizar como momento – pois, na ausência da negação do futuro, o presente designaria, não um simples *momento unilateral do processo* (= degrau, *Stufe*), mas a própria *presença da totalidade do processo*<sup>28</sup>. «[...] As forças de aniquilação dirigidas contra uma existência brotam, precisamente, das camadas mais profundas dessa mesma existência [...]», escreve Simmel no seu artigo de 1911<sup>29</sup>. Dirá Schelling outra coisa, quando nos mostra que, na ordem do tempo, o progenitor (= presente) é sempre vítima da

---

descobre «bergsonizado» por seu turno); também é certo que aquele Bergson estritamente «continuista» que está servindo de interlocutor a Schelling na tese de doutoramento de Jankélévitch é o «Bergson justo». Isto é: um «Bergson justo», que chega demasiado tarde ao sítio errado. Tentaremos mostrar, ao longo da nossa tese, como esta vontade de conciliar a todo o momento a continuidade com a descontinuidade corresponde, sobretudo, a uma exigência interna da filosofia de Jankélévitch (que projecta sobre o pensamento de Bergson e de Schelling as suas próprias preocupações).

<sup>26</sup> Cf. *Schel*, p. 112: «Tout moment du devenir peut être en effet considéré sous une double perspective: comme commencement du postérieur ou comme fin de l'antérieur».

<sup>27</sup> Cf. SIMMEL, Georg, *Lebensanschauung*, pp. 218 e segs.

<sup>28</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, p. 111, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, pp. 258-259, *Philosophie der Mythologie*, lição VI, pp. 110-112 e lição XIV, pp. 295-296 e *Philosophie der Offenbarung*, lição IX, pp. 182-185 e lição XI, pp. 284-286. Em relação à tragédia da cultura, cf. SIMMEL, Georg, *Gesamtausgabe*, vol. 14, 1996, *Philosophische Kultur*, «Der Begriff und die Tragödie der Kultur», pp. 385-416 («Le concept et la tragédie de la culture», trad. Sabine Corneille & Philippe Ivernel, in *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988, pp. 179-217), *Lebensanschauung*, pp. 225 e segs. e 245 e segs. e *Gesamtausgabe*, vol. 12, 1, 2001, *Aufsätze und Abhandlungen 1908-1918*, «Zur Metaphysik des Todes», pp. 81-96 («Métaphysique de la mort», in *La tragédie de la culture*, pp. 169-178), GIDE, André, *L'Immoraliste*, Paris, Mercure de France, 1930, p. 147 («[...] la Culture, née de la vie, tuant la vie») & *Schel*, pp. 141 e segs., *Sim*, pp. 251 e segs., *Berg 1*, pp. 91-92, 171-174, 234 e segs., 291-292, *Berg 2*, p. 247 e *Mor*, p. 89.

<sup>29</sup> SIMMEL, Georg, «Der Begriff und die Tragödie der Kultur», p. 411: «[...] die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen [...]».

emancipação da sua progenitura (= futuro)<sup>30</sup>? Respondamos a esta questão por meio da seguinte contraposição: na mitologia grega, Cronos é o deus que devora os seus filhos à nascença; na segunda filosofia de Schelling, conversamente, tempo é sinónimo de parricídio<sup>31</sup>. Não será, de resto, exactamente isso que Jankélévitch tenta fazer notar, ao definir o devir schellinguiano como uma contínua profissão de apostasia ou de autofagia?

«Avançar é sempre negar qualquer coisa que se deixa atrás de si, e a potência da acção é feita dessas renegações multiplicadas que nos dão a coragem de renunciar ao passado. O tempo aparece, deste modo, como uma apostasia contínua»<sup>32</sup>.

«O devir é um devir devorador, πῦρ ἀχάματον [= fogo infatigável]. A vida cria-se e consome-se a si mesma perpetuamente, ela alimenta-se da sua própria substância. Como Héstita, ela renasce sempre das suas cinzas»<sup>33</sup>.

Mas, se o tempo se limita a negar aquilo que afirma (= presente), como pode ele conservar aquilo que nega (= presente suprimido e tornado passado)? Parafraseando: como conciliar a novidade do consequente com a dignidade do antecedente, a dinâmica propulsiva com a dinâmica retensiva do devir, a continuidade com a descontinuidade<sup>34</sup>? Sejam rigorosos: canibalismo não significa amnésia, e o tempo nunca esquece os instantes que devora. Com efeito, pensado por Schelling como um movimento dialéctico

---

<sup>30</sup> Sobre a prioridade na ordem do tempo como inferioridade na ordem do valor, cf. *Schel*, pp. 32 e segs., 41, 109-110, 146-147 e 191-193 («le devenir a besoin de victimes, et la naissance des uns ne va pas sans la mort des autres», p. 41; «il faut qu'à tout instant quelque chose succombe pour que le devenir puisse marcher», pp. 191-192); SCHELLING, F.W.J., *Stuttgarter Privatvorlesungen*, p. 427, *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, p. 61, *Die Weltalter* (1813), p. 181, *Die Weltalter* (1815), pp. 205 e 311, *Ueber die Gottheiten von Samothrake*, p. 358, *Philosophie der Mythologie*, lição XXVII, p. 616 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XXXVI, p. 301 & GOETHE, Johann Wolfgang von, *Werke*, Hamburg, C. Wegner, vol. III, 1964, *Faust. Eine Tragödie*, II, 214 (*Fausto*, trad. João Barrento, Lisboa, Relógio d'Água, 1999): «Am Ende hängen wir doch ab / Von Kreaturen, die wir machten».

<sup>31</sup> Cf. *Schel*, p. 23 & SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Mythologie*, lição XIV, p. 292: «Denn Kronos bringt nichts hervor, verschlingt seine Kinder schon in der Geburt, noch eh' sie das Licht erblicken, nicht wie die Zeit, welche ihre Kinder gebiert, existiren läßt, und dannn wieder verschlingt». Cf. *Mor*, p. 100 e *CPM*, p. 174.

<sup>32</sup> *Schel*, p. 18: «Avancer c'est toujours nier quelque chose qu'on laisse derrière soi et la puissance de l'action est faite de ces reniements multipliés qui nous donnent le courage de renoncer au passé. Le temps apparaît de la sorte comme une apostasie continuelle».

<sup>33</sup> *Schel*, p. 22: «Le devenir est un devenir dévorant, πῦρ ἀχάματον. La vie s'enfante et se consume elle-même perpétuellement, elle se nourrit de sa propre substance. Telle Hestia elle renaît toujours de ses cendres». Acerca de Héstita, a deusa grega dos laços familiares, veja-se SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1815), p. 230 e *Philosophie der Mythologie*, lição XXVII, pp. 626-630.

<sup>34</sup> Cf. *Schel*, pp. 29-45 & SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1813), pp. 122-123.

de superação-inclusiva (*Aufhebung*)<sup>35</sup> do presente pelo futuro, o devir está longe de relegar o passado para o não-ser absoluto, preferindo antes enclausurá-lo na potencialidade ou num não-ser relativo (*relativ nicht-Seyende*), ou seja: naquele limbo entre o ser e o nada, onde se refugiam as criaturas que, não mais podendo existir, também não se deixam liquidar. Jankélévitch *dixit*: «O passado do devir [...] é transmutado em luz, mas está sempre lá, e aquele que o decreta inexistente assemelha-se ao insecto que se lança contra um vidro, na vã esperança de atravessar o obstáculo transparente»<sup>36</sup>. Do passado podemos portanto dizer que, nem ele *é*, nem ele *não é*: ele *foi*, o que implica que o seu modo de ser consiste tanto em ter-sido-negado (pelo presente) como em já-não-ser-posto (como presente).

Na realidade, confinado a um estatuto potencial por força do presente que se impõe, o presente deposto torna-se invisível, desaparece ou vai ao fundo (*zu Grunde gehen*) como passado – Freud diria: como trauma recalçado ou reprimido –, para se transformar no fundamento (*Grund*) da existência do momento seguinte<sup>37</sup>. Mas, o que significa dizer, com Schelling e Jankélévitch, que o instante passado configura o fundamento da existência do instante presente? Significa que entre eles há, não uma relação mecânica e linear de causa a efeito, mas uma relação orgânica e circular de potência a acto, isto é: uma ordem generativa (*ordo generativus*) ou uma evolução aumentativa (*evolutio augmentativa*), na qual o fundamento se dá como razão suficiente e

---

<sup>35</sup> Cf. Schel, p. 152 & SCHELLING, F.W.J., *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XIV, pp. 327-330 e lição XVII, p. 389 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XXIV, p. 14.

<sup>36</sup> Schel, p. 30: «Le passé du devenir [...] est transmué en lumière, mais il est toujours là, et celui qui le décrète inexistant ressemble à l'insecte qui se rue contre une vitre dans le vain espoir de traverser l'obstacle transparent». Cf. SCHELLING, F.W.J., *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, p. 111 (*relativ nicht-Seyende*), *Darstellung des philosophischen Empirismus*, p. 229 e *Philosophie der Offenbarung*, lição VI, pp. 103-104. Esta determinação do passado como potência ou como um não-ser relativo será decisiva para o correcto entendimento das teorias jankelévitchianas do irrevogável e do remorso, que analisaremos nos últimos capítulos da nossa tese.

<sup>37</sup> Cf. Schel, pp. 29-31 & SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1813), pp. 175-176, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, p. 241 e *Philosophie der Mythologie*, lição X, p. 192. Momento de ruptura que comanda a transição da filosofia negativa para a filosofia positiva, a doutrina schellinguiana do fundamento – que está encontrando as suas primeiras formulações no contexto teosófico e böhmeano das *Philosophische Untersuchungen* e das *Weltalter* – será trabalhada pelo jovem Jankélévitch como um «caso particular» (p. 31) da doutrina schellinguiana do devir. Trata-se de uma opção exegética a todos os títulos discutível. É que, ao julgar poder decifrar na relação estabelecida entre o passado e o presente do tempo o modelo da relação estabelecida entre o fundamento (*Grund*) e a existência (*Wesen*) de Deus, Jankélévitch mais não faz do que inverter os princípios – pois, numa filosofia que concebe ainda o tempo como uma imagem móvel da eternidade, o fundamento de Deus não pode sinalizar um mero «caso particular» do próprio tempo que fundamenta. Sobre o fundamento, vejam-se os seguintes textos de Schelling: *Philosophische Untersuchungen*, pp. 357 e segs. e *Die Weltalter* (1813), pp. 150, 156-157 e 172 e segs. Sobre as afinidades existentes entre a filosofia de Schelling e a psicologia de Freud, cf. FFYTCHÉ, Matt Timothy, *Unconscious Foundations. Schelling, Freud and the Equivocation of the Liberal Psyche*, London, University of London, 2004.



germe da existência (ainda implícita ou em-si), e a existência, por sua vez, como razão determinante ou *fruto* do fundamento (tornado explícito ou para-si)<sup>38</sup>.

Ora, é justamente esta relação histórica e biológica de causalidade circular – na qual forma e matéria parecem coincidir – que está sendo a seu modo tematizada pelas teorias do juízo das *Philosophische Untersuchungen* e das *Weltalter*<sup>39</sup>. De facto, segundo Schelling, mesmo nos juízos de feição tautológica («A é A»), aquilo que temos é 1) um sujeito ou fundamento («A») que firma a identidade de si consigo (em suma, um exprimente, *Aussprechende*, que se dá a pensar como *prius*); 2) uma cópula («é»), ou melhor, uma acção de identificação que está supondo a diferença que elimina e; 3) um predicado ou existência («A») que firma a diferença de si consigo (em suma, um exprimido, *Auspprechliche*, que se dá a pensar como *posterius*)<sup>40</sup>. Entre sujeito e objecto, fundamento e existência, interpõe-se assim, em todo o caso, um vínculo transitivo (a cópula) que está exprimindo a passagem do mesmo do nocional ao efectivo, do velado ao revelado, do conceito à sua concretização histórica e temporal<sup>41</sup>:

«Sujeito e objecto já não designam maneiras de ser estáticas e definitivas; eles são [...] os graus sucessivos de uma vida que, a pouco e pouco, se

---

<sup>38</sup> Cf. *Noc 1*, pp. 7-8 e *Schel*, pp. 31 e segs., 40 e 131-132: «Il [o fundamento] ne se sépare pas du développement lui-même puisqu'il en est à la fois le début et le ressort intérieur. Une *cause* demeure transcendante au mouvement qu'elle inaugure: elle donne 'la chiquenaude', puis abandonne le processus à son destin; ou bien il faut admettre des cascades de causes de plus en plus subalternes, qu'on chargera de transmettre l'impulsion initiale. Le Grund schellingien entretiendrait au contraire à tout moment l'élan du devenir» (p. 40). Escusado será dizer que os próprios termos dos quais Jankélévitch aqui se serve para distinguir o fundamento schellingiano da causa da metafísica clássica («ressort intérieur», «chiquenaude», «élan», etc.) revelam o seu desejo de identificá-lo como um precursor do élan vital bergsoniano (que também se distingue da causa em virtude da relação de imanência que mantém com os efeitos que produz). Acerca desta questão, veja-se SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, parte I, vol. II, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, p. 40 (*Ideas for a philosophy of nature. An introduction to the study of this science*, trad. Errol E. Harris & Peter Heath, Cambridge, Cambridge University Press, 1988) e *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XIII, p. 311 e lição XVII, p. 387; BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, 165, p. 634 & *Berg 1*, pp. 186-189.

<sup>39</sup> Cf. *Schel*, pp. 35 e segs. & SCHELLING, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen*, pp. 340-347, *Die Weltalter* (1813), pp. 123 e segs. e 151 e segs. e *Die Weltalter* (1815), pp. 212 e segs.

<sup>40</sup> Cf. *Schel*, p. 36: «La logique organiciste de Schelling substituerait donc à l'identité plate, indifférente et littérale des 'dogmatiques' une relation hiérarchique profonde: sujet et prédicat se comportent réellement, même dans les propositions d'apparence tautologique, comme *prius* et *posterius*, *matière* et *déterminant*, 'Grund' et conséquence; c'est-à-dire que [...] le lien de subordination qui les unit implique un progrès vivant et créateur». Cf., a este mesmo respeito, *TV 1*, pp. 204-205. Sobre o sujeito como *subjectum* ou *suppositum*, ou seja, como aquilo que está em/por baixo (*Urstand*) ou sujeição, veja-se *Schel*, pp. 109 e segs. & SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1815), pp. 234 e 240-242, *Erlangen Vorträge*, p. 225, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, p. 133, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XII, pp. 287-290 e lição XIX, pp. 441-442, *Philosophie der Mythologie*, lição IX, pp. 170-171 e lição XVI, pp. 353-356 e *Philosophie der Offenbarung*, lição V, pp. 77-78, lição XIV, pp. 296-297 e lição XXXIV, pp. 264-265.

<sup>41</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Aphorismen über die Naturphilosophie*, p. 219 (o predicado está para o sujeito como o finito para o infinito), *Darstellung des philosophischen Empirismus*, pp. 264-265, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição III, p. 50 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XI, p. 229, *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*, p. 586 (o verbo *ser* exprime uma relação dinâmica de causalidade) & *Schel*, p. 118.

revela a si. O mesmo que primeiro era sujeito tornar-se-á objecto; entre ambos, o tempo decorre, e a contradição, pacificada por esse grande mediador, cicatriza gradualmente»<sup>42</sup>.

Dizer então, como há pouco dissemos, que o instante passado configura o fundamento da existência do instante presente, nada mais pode querer dizer senão isto: que o instante passado *foi* (como sujeito que compreende em potência todos os atributos que o objecto desenvolverá em acto) aquilo que o instante presente *é* (como objecto que desenvolve em acto todos os atributos que o sujeito compreendia em potência). Por outras palavras: que o tempo constitui o processo da contínua superação-inclusiva do presente por um futuro que se encarrega de fazer cumprir as promessas feitas pelo seu antecessor.

«[...] o Grund, princípio seminal da existência, é ambíguo como o próprio possível, de que é a forma geratriz e, por assim dizer, maternal: ele é, ao mesmo tempo, menos e mais do que a existência desenvolvida. Há um sentido em que se pode dizer que ele é a causa do ser adulto, uma vez que contém à partida tudo o que é necessário ao organismo completo, ainda que sob um formato extremamente reduzido: pois, a vida não encerra, como diria Leibniz, nenhuma determinação extrínseca, nenhum predicado que não esteja implicado no sujeito vivo, e que não se possa reencontrar nele por uma análise exaustiva. E, no entanto, o adulto é tão diferente do germe como o real do possível; ele não exprime nada mais do que o seu germe, mas exprime-o numa linguagem totalmente outra, na linguagem explícita da existência; ele desdobra na ordem das coisas efectivas aquilo que só existia em estado de compressão ou de potência»<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Schel, p. 111: «Sujet, objet ne désignent plus des manières d'être statiques et définitives; ce sont [...] les degrés successifs d'une vie qui se révèle peu à peu à soi. Le même qui était d'abord sujet deviendra objet; entre les deux du temps s'écoule, et la contradiction, pacifiée par ce grand médiateur, cicatrise graduellement».

<sup>43</sup> Schel, pp. 39-40: «[...] le Grund, principe séminal de l'existence, est ambigu comme le possible lui-même dont il est la forme génératrice et, pour ainsi dire, maternelle: il est à la fois moins et plus que l'existence développée. Il y a un sens où l'on peut dire qu'il est la cause de l'être adulte, puisqu'il contient par avance tout ce qui est nécessaire à l'organisme complet, quoique sous un format extrêmement réduit: car la vie ne renferme, comme dirait Leibniz, nulle détermination extrinsèque, aucun prédicat qui ne soit impliqué dans le sujet vivant et qu'on ne puisse y retrouver par une analyse exhaustive. Et cependant l'adulte est aussi différent du germe que le réel du possible; il n'exprime rien de plus que son germe, mais il l'exprime dans un tout autre langage, dans le langage explicite de l'existence; il déploie dans l'ordre des choses effectives

«Força propulsiva do devir»<sup>44</sup>, o fundamento (= presente em vias de se tornar passado) é, não obstante, um princípio refractário à sua ab-rogação pela existência (= futuro em vias de se tornar presente): ele é uma instância unilateral, provisória e insuficiente que, sucumbindo e renascendo embora a cada instante com a inexorável sucessão dos momentos do tempo, parece resistir à voracidade do devir em virtude do próprio movimento pelo qual se afirma. Efectivamente, de acordo com Schelling, cada momento do processo comporta em si um ilegítimo desejo de autoconservação, uma tentação de eternidade que suporta o dinamismo dialéctico do tempo<sup>45</sup>. Mas, por que razão precisa o tempo da resistência (*Widerstreben*) dos seus momentos para poder progredir?

Vejamos: apropriando-se da dialéctica heraclitiana dos contrários por intermédio da leitura de Böhme – cuja terminologia mística e voluntarista está preservando –, o Schelling das *Philosophische Untersuchungen* julgará detectar na cólera (*Zorn*) e na ira (*Grimm*) do fundamento aquela contradição ou oposição primordial, que deve necessariamente estimular, como sua base (*Basis*) ou estofo (*Stoff*), a geração da existência efectiva<sup>46</sup>. Trata-se aqui de uma lei de carácter geral, cujas particulares aplicações o jovem Jankélévitch procurará surpreender um pouco por toda a parte na filosofia de Schelling:

---

ce qui n'existait qu'à l'état de compression ou de puissance». Cf. BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, 118-119, pp. 595-596 & *Berg* 1, pp. 277-278 e *TV* 1, pp. 297-298.

<sup>44</sup> *Schel*, p. 39: «Le Grund est donc vraiment la force propulsive d'un devenir orienté vers l'épanouissement de la conscience».

<sup>45</sup> Cf. *Schel*, pp. 43-44: «En même temps qu'ils [os momentos sucessivos e equívocos que compõem o progresso] s'affirment eux-mêmes, ils se refusent d'avance à toute succession. Chaque période du devenir enveloppe ainsi un certain pouvoir de résistance qu'elle manifeste au moment de céder la place à une autre; elle représente un progrès sur les précédentes, mais elle voudrait bien s'éterniser, et s'il ne tenait qu'à elle le progrès s'arrêterait là. Sa volonté de conservation dément, pour ainsi dire, les conquêtes que sa naissance représentait. [...] Les périodes révolues de l'histoire se dressent ainsi contre les suivantes pour retarder leur avènement; elles s'isolent du devenir, qui a besoin pourtant de leur hostilité, et en compromettent à tout instant l'ascension». Cf., igualmente, SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Mythologie*, lição XV, pp. 342-343 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XXVI, p. 71.

<sup>46</sup> Cf. *Schel*, pp. 18-19 e 51-53 e *Sour* («Ressembler, Dissembler», 1971), p. 89; SCHELLING, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen*, pp. 399 e segs., *Stuttgarter Privatvorlesungen*, pp. 435 e segs., *Schellings Werke*, Nachlassband, *Die Weltalter* (1811), pp. 65-66 («Livre premier. Le passé. Premier tirage, 1811», in *Les ages du monde*, pp. 9-130), *Die Weltalter* (1813), p. 181 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XVII, pp. 371-374 & BÖHME, Jakob, *Sämtliche Schriften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1955-1961, vol. III, *De triplici vita hominis. Oder vom Dreyfachen Leben des Menschen*, VII, 62 (*The works of Jacob Behmen, the teutonic philosopher*, trad. Henry Blunden, John Ellistone & John Sparrow, London, 1764, vol. II, *The Threefold Life of Man*): «Der Zorn ist eine Ursache [...] des Lebens und aller Beweglichkeit, wie auch im Menschen die Gift [...]». Cf. HERACLITO, DK22b36, 51, 60, 67, 88 e 111.

«[...] o movimento começa com a negação do movimento: o repouso é o 'Grund' do movimento. A linha começa pelo ponto, que é a negação da linha, e a série dos números pela unidade, que nega a pluralidade. Mais geralmente ainda, a ciência arranca com a ignorância vencida, [...] a harmonia com a discórdia, e a alegria com a tristeza superada [...]. É por isso que o erro pagão tinha de servir de fundamento à verdade cristã»<sup>47</sup>.

E, logo de seguida, Jankélévitch conclui:

«O princípio espermático do ser serve, pois, para desencadear uma força contrária que o suprimirá»<sup>48</sup>.

A vida é portanto, nas suas múltiplas expressões, o campo de batalha dialéctico onde todas as coisas estão reivindicando a ante-oposição do seu próprio contrário para poderem aceder à existência. «Onde não há luta, não há vida», resume Schelling numa fórmula lapidar, que nos traz à memória os «polémicos» fragmentos de Heraclito<sup>49</sup>. Mas, o que significa isto, em termos temporais? Significa apenas que, se é verdade que um momento só se afirma para ser negado pelo momento seguinte (que desse modo o determina como um simples momento), também é verdade que esse momento seguinte, que o nega, requer a afirmação da sua resistência para negá-lo – porque todo o objecto (*Gegenstand*) está encontrando o seu fundamento na necessária precedência ontogenética de um sujeito (*Urstand*). Isto é, de uma contraposição (*Widerstand*) cujo poder de negação lhe permitirá passar à existência<sup>50</sup>. Assim, «se o meu presente não tivesse nada a

---

<sup>47</sup> Schel, p. 41: «[...] le mouvement commence avec la négation du mouvement: le repos est le 'Grund' du mouvement. La ligne commence par le point, qui est la négation de la ligne et la série des nombres par l'unité, qui nie la pluralité. Plus généralement encore la science débute avec l'ignorance vaincue, [...] l'harmonie avec la discorde, et la joie avec la tristesse surmontée [...]. C'est pourquoi l'erreur païenne devait servir de fondement à la vérité chrétienne». Cf. SCHELLING, F.W.J., *System der gesamten Philosophie*, § 315, pp. 565-568, *Philosophische Untersuchungen*, pp. 373 e segs., 381 e 399 e segs., *Die Weltalter* (1815), pp. 200, 219-220, 224-226, 260-267 e 318-321, *Erlangen Vorträge*, p. 210 e *Philosophie der Mythologie*, lição III, p. 64, lição IV, pp. 67-68 e lição XIII, pp. 262-263 & BÖHME, Jakob, *Sämtliche Schriften*, vol. VI, *De signatura rerum*, VIII, 6 (*The works of Jacob Behmen*, vol. IV, *Signatura rerum*): «Also muss der Tod eine Ursache des Lebens sein, dass das Leben beweglich sei [...]».

<sup>48</sup> Schel, pp. 41-42: «Le principe spermatique de l'être sert donc à déchaîner une force contraire qui le supprimera».

<sup>49</sup> SCHELLING, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen*, p. 400: «wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben». Cf. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, p. 435 («Ohne Gegensatz kein Leben») e *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, p. 50; HERACLITO, DK22b53 («πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἐστὶ, πάντων δὲ βασιλεὺς [...]») e 80 («εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν, καὶ δίχην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα χατ' ἔριν καὶ χρεῶν») & Schel, p. 18.

<sup>50</sup> Cf. Schel, p. 118: «[...] 'Gegenstand' lui-même implique 'Widerstand'; il n'y a pas d'objet sans une antithèse ou, comme eût dit Böhme, un 'Gegenwurf', une altérité quelconque à laquelle l'essence puisse faire face». Cf., também, SCHELLING, F.W.J., *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, pp. 132-135, *Darstellung*

contradizer, e se o meu passado não protestasse contra a sua expulsão, nunca o meu presente se conheceria a si mesmo»<sup>51</sup>, uma vez que «[...] toda a superioridade resulta de uma conquista, e supõe uma qualquer resistência, cuja ameaça continua a pairar sobre o seu triunfo»<sup>52</sup>.

Ora, segundo Schelling, a concretização dessa «ameaça» à qual o autor de *L'odyssée* está aludindo representa um dos possíveis modos de ser do *mal*<sup>53</sup>. Entendamo-nos: equacionando o problema schellinguiano do mal a partir da dialética dos momentos do tempo, Jankélévitch começará por instituir uma clara diferença entre dois tipos fundamentais de mal. A saber: a) o «mal malevolente» (*mal malveillant*), que *recusa* permanecer confinado ao fundo (*Grund*) e que, como sustentou a teoria do mal positivo desenvolvida por Böhme, configura um elemento historicamente *contingente e ininteligível*, que só vem à existência por força do exercício de uma *livre vontade*; e b) o «mal não-malevolente» (*mal non-malveillant*), que *aceita* permanecer confinado ao fundo e que, como sustentou a teoria do mal privativo desenvolvida por Leibniz, configura um elemento historicamente *necessário e inteligível*, que vem à existência por força de uma exigência de *economia divina*<sup>54</sup>.

Na verdade, de acordo com a doutrina do «mal não-malevolente» advogada por Schelling na *Philosophie der Offenbarung*, a história é um processo onde nada pode haver de injustificável ou de injustificado, onde todos os momentos se equivalem do ponto de vista da sua dignidade ontológica, e onde, por inerência, o bem e o mal se deixam

---

*des Naturprozesses*, pp. 304-305, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XIII, pp. 301-303 e lição XVIII, pp. 416-417 e *Philosophie der Offenbarung*, lição V, pp. 77-78 e lição X, pp. 204-206.

<sup>51</sup> Schel, p. 67: «Si mon présent n'avait rien à contredire et si mon passé ne protestait pas contre son expulsion, jamais mon présent ne se connaîtrait lui-même».

<sup>52</sup> Schel, p. 38: «[...] toute supériorité résulte d'une conquête et suppose quelque résistance dont la menace continue de peser sur son triomphe».

<sup>53</sup> Tal como certifica a Carta a Beauduc datada de 8 de Outubro de 1929, o interesse de Jankélévitch pelo problema do mal remonta ao período em que leccionou cursos de filosofia e de sociologia no Instituto Francês de Praga (1927-1932). Cf. VL, p. 171: «Cette année mon grand cours sera sur le problème du Pessimisme et les principales théories du Mal (origine, nature du Mal, sens de l'existence)». Recordemos ainda que, em 1947, Jankélévitch haveria de dedicar ao problema do mal um importante estudo monográfico – estudo esse que viria mais tarde a ser reescrito, por forma a integrar o *corpus* das duas distintas versões do *Traité des Vertus*. Cf. TV 1, pp. 543-628 e TV 2.3, pp. 1023-1191.

<sup>54</sup> Acerca da filosofia schellinguiana do «mal malevolente», cf. Schel, pp. 55-60 & SCHELLING, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen*, pp. 350 e segs. Cfr. BÖHME, Jakob, *Sämtliche Schriften*, vol. I, *Aurora. Oder Morgenröthe im Aufgang* (*The works of Jacob Behmen*, vol. I, *The aurora*). Acerca da filosofia schellinguiana do «mal não-malevolente», cf. Schel, pp. 45-55, *Mal*, pp. 118-120 & SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lições XXXIII e XXXIV, pp. 228-278. Cfr. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, vol. VI, 1885, *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, pp. 21-375. Note-se todavia que, ao contrário de Leibniz, Schelling nunca tematiza o mal como uma mera *privatio boni*. Cf. SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lição XXVI, pp. 51-54, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, pp. 57-58 & *Philosophische Untersuchungen*, pp. 366-371.

interpretar como um par de *conceitos relativos*, que apenas podem ser plenamente compreendidos em função do devir. Jankélévitch *dixit*:

«[...] quando o devir realizou o seu fim, vemos que o Fundamento era provisório, que ele não merecia sobreviver; e dizêmo-lo mau, exprimindo com isso que ele não é o que o processo queria. Mas, isso, sabêmo-lo depois, agora que o sentido do processo se nos tornou claro, agora que as esperanças do futuro, tornadas na realidade do presente, confinam o passado num anacronismo irremediável [...]»<sup>55</sup>.

Que uma dada criatura possa ser definida como boa ou má é, então, algo que parece depender somente do momento do tempo em que a encaramos – pois, até «o Demónio, hoje nefasto, pôde ser benéfico na sua hora: *tudo é questão de tempo*»<sup>56</sup>. Repetamo-lo com Jankélévitch: «*tudo é questão de tempo*». Dir-nos-á outra coisa a doutrina schellinguiana do «mal malevolente», na qual o mal está aparecendo, ora 1) como o acto de usurpação temporal perpetrado por um presente que, recusando desaparecer como fundamento, ilegítimamente *se eterniza* para se opor à sua ab-rogação pelo futuro, ora 2) como o acto de usurpação temporal perpetrado por um passado que, recusando permanecer como fundamento, ilegítimamente *se reactiva* para se opor à sua ab-rogação pelo presente<sup>57</sup>? Em rigor, para o Schelling que comparece na tese de doutoramento de Jankélévitch, o «mal malevolente» deixa-se determinar, numa óptica eminentemente temporal, como a anteposição de uma *resistência fundamental* ao dinamismo do devir, ou seja: como o lugar da rebelião de um momento *periférico e unilateral* (= meio/falso) que,

---

<sup>55</sup> Schel, p. 48: «[...] quand le devenir a réalisé sa fin, nous voyons que le Fondement était provisoire, qu'il ne méritait pas de survivre; et nous le disons mauvais, exprimant par là qu'il n'est pas ce que le processus voulait. Mais cela nous le savons après coup, maintenant que le sens du processus nous est devenu clair, maintenant que les espérances de l'avenir, devenues la réalité du présent, confinent le passé dans un anachronisme irrémédiable [...]». Cf. SCHELLING, F.W.J., *Darstellung des philosophischen Empirismus*, p. 252.

<sup>56</sup> Schel, p. 49: «Le Démon, néfaste aujourd'hui, a pu être bienfaisant à son heure: *tout est question de temps*». A demonologia schellinguiana encontra-se exposta, nas suas grandes linhas, em: *Philosophie der Offenbarung*, lições XXXIII e XXXIV, pp. 241 e segs. Cfr. *Philosophische Untersuchungen*, p. 390 & TV 1, p. 727.

<sup>57</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1815), pp. 267-268 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XI, pp. 236-237, lição XIII, pp. 284-286 e lição XXXV, pp. 283-284. Não é por acaso que, à imagem e semelhança de Jankélévitch, nos limitamos aqui a remeter o leitor para algumas passagens avulsas das *Weltalter* e da *Philosophie der Offenbarung*. Com efeito, depois de ter vinculado (correctamente) a doutrina schellinguiana do «mal malevolente» às *Philosophische Untersuchungen* (p. 46); depois de ter reduzido (incorrectamente) o problema particular do «mal malevolente» ao problema geral da dialéctica temporal (p. 56), Jankélévitch parece fazer tábua-rasa das suas próprias palavras, passando em absoluto silêncio sobre o facto de não existir, nas *Philosophische Untersuchungen*, qualquer tentativa de enquadramento temporal do problema do «mal malevolente» (o que, como é bom de ver, está forçando o autor de *L'odyssée* a recorrer de maneira quase exclusiva a outros textos de Schelling para alicerçar a sua leitura).

negando-se a condescender ao seu ocaso, se autoconstitui abusivamente como *centro* ou *totalidade* do processo (= fim/verdadeiro)<sup>58</sup>. Podemos assim dizer, com Jankélévitch, que

«Há coisas que são boas em si, e que só se tornam más porque já não estão no seu lugar. [...] O 'lugar natural' das coisas, no tempo, é a sua *data*. Tudo é bom no seu tempo; o mal começa quando as coisas se põem a existir fora da sua data. [...] Pois, o erro vem do abuso»<sup>59</sup>.

Será então de estranhar que, na senda da medicina especulativa e da teosofia, as *Weltalter* de 1815 e as *Erlangen Vorträge* sancionem a doença como uma consequência da insurreição de certos órgãos que, abstraindo-se indevidamente da totalidade em que se inserem, interrompem o tempestivo desenvolvimento das potências do organismo?

«Só há um sentimento de saúde no corpo saudável, quando a unidade que sobre ele preside continuamente submete a falsa vida que está sempre pronta para emergir, quando ela continuamente submete o movimento que se desvia e conflitua com a sua harmonia [...]»<sup>60</sup>.

Porque

«A saúde e a plenitude da vida dependem apenas da constância da progressão, da desinibida sucessão das potências. Tal como todas as doenças são a consequência de uma progressão inibida (doenças de

---

<sup>58</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen*, pp. 373-376 e *Die Weltalter* (1815), pp. 208-209. Cfr. Alt, p. 26, TV 1, pp. 18-19 (sobre a organização racional dos prazeres), 448-449, 570-571 e 621-622, PASCAL, Blaise, *Pensées*, fr. 372 (Lafuma) & PLOTINO, *Enéadas*, I, II, 2, 20-26, onde o autor nos mostra como – equivocando-se acerca da sua verdadeira natureza – a alma (= parte) se pode isolar do processo de participação, no intuito de reclamar para si o lugar de Deus (= todo): «Τὸ μὲν γὰρ πάντῃ ἀμετρον ὕλη ὃν πάντῃ ἀνωμοίωται· καθ’ ὅσον δὲ μεταλαμβάνει εἶδους, κατὰ τοσοῦτον ὁμοιοῦται ἀνειδέῳ ἐκείνῳ ὄντι. Μᾶλλον δὲ τὰ ἐγγὺς μεταλαμβάνει· ψυχὴ δὲ ἐγγυτέρῳ σώματος καὶ συγγενέστερον ταύτῃ καὶ πλέον μεταλαμβάνει, ὥστε καὶ ἐξαπατᾷ θεὸς φαντασθεῖσα, μὴ τὸ πᾶν θεοῦ τοῦτο ἧ. Οὕτω μὲν οὖν οὗτοι ὁμοιοῦνται».

<sup>59</sup> Schel, p. 56: «Il y a des choses qui sont bonnes en soi, et qui ne deviennent mauvaises que parce qu’elles ne sont plus à leur place. [...] La ‘place naturelle’ des choses, dans le temps, c’est leur *date*. Tout est bon en son temps; le mal commence dès que les choses se mêlent d’exister hors de leur date. [...] Car l’erreur vient de l’abus». Cf., ainda, Schel, pp. 315-318 («L’erreur, comme le péché, naît de l’isolement [...]», p. 315) & SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1815), p. 241 e *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição IX, pp. 209-211.

<sup>60</sup> SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1815), p. 266: «Wie in dem gesunden Leib nur dadurch ein Gefühl von Gesundheit ist, daß die ihm vorstehende Einheit das stets zum Hervortreten bereite falsche Leben, die von dem Einklang abweichende und ihm widerstrebende Bewegung beständig niederhält [...]» (as *Weltalter* de 1813 afirmam o contrário: p. 161). Cf. MC 1, pp. 18-19.

desenvolvimento), todas as deformidades congénitas são apenas a consequência de uma intensificação interrompida, inibida»<sup>61</sup>.

Mas, embora seja verdade que o «mal malevolente» supõe, no comentário de Jankélévitch, a presença de uma resistência activa ao harmonioso desenvolvimento do devir, isso não implica que o devir deva ser pensado como um bem em si mesmo. Muito pelo contrário, aquele processo temporal no qual começámos por decifrar algo como uma *continuidade de negações fundamentadas* resulta, para Schelling, da queda originária do homem e da imemorial cisão (*Scheidung*) do eterno, ou melhor: da fragmentação da primitiva unidade da consciência numa multiplicidade de predicados mutuamente exclusivos que, não podendo mais *coexistir* na eternidade, se vão compulsivamente *sucedendo* no tempo<sup>62</sup>. Com um teósofo como Baader, Schelling não hesitaria, portanto, em confirmar a temporalidade como uma inessencial (*Unwesen*) «suspensão da sempiternidade», e a espacialidade, correlativamente, como uma inessencial «suspensão da ubiquidade»<sup>63</sup>; com um romântico como Friedrich Schlegel, Schelling não hesitaria,

---

<sup>61</sup> SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1815), p. 261: «Die Gesundheit und Vollkommenheit des Lebens beruht nur auf der Stetigkeit der Fortschreitung, der ungehemmten Folge der Potenzen, und wie alle Krankheiten Folgen gehemmter Fortschreitung (Entwicklungskrankheiten) sind, so alle Mißgeburten nur Folgen der unterbrochenen, gehemmten Steigerung». Veja-se, de igual modo, SCHELLING, F.W.J., *Erlangen Vorträge*, pp. 212 (sobre a doença) e 241 (sobre o erro), *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição IX, pp. 212-213 (sobre a superstição) e *Philosophie der Offenbarung*, lição XVIII, pp. 398-399 (sobre o fetichismo) e lição XXXI, p. 198 (sobre os judeus). Cf. BAADER, Franz Von, *Sämtliche Werke*, Leipzig, H. Bethmann, 1851-1860, vol. VII, *Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers oder des Cultus. Zugleich als Einleitung und Einladung zu einer neuen mit Erläuterung versehenen Ausgabe der bedeutendsten Schriften von Jacob Böhme und St. Martin*, XIII, p. 371 e vol. XV, «Baader an Dr. V. Stransky» (Carta a Franz Otto Von Stransky de 22 de Abril de 1841), p. 692.

<sup>62</sup> Cf. *Schel*, pp. 60 e 345. Em relação à queda do homem e à cisão do eterno, cf. SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, parte I, vol. I, *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, pp. 70-72 («Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo», in *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, trad. José L. Villacañas Berlanga, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 3-34), *Philosophie und Religion*, pp. 42 e segs., *System der gesamten Philosophie*, § 307, p. 552 e § 315, p. 566, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, p. 173, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, p. 433, *Die Weltalter* (1813), pp. 113-116, 138, 148, 179 e 183, *Die Weltalter* (1815), pp. 200-202, 233, 240-242, 247-250, 254, 265-266, 274-276, 279, 312-313, 320-324 e 336-337, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, p. 266, *Darstellung des Naturprozesses*, p. 390, *Philosophie der Mythologie*, lição VII, p. 147, lição VIII, pp. 154-161 e lição XVII, pp. 615-616 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XVI, pp. 348 e segs., lição XVII, pp. 359-360 e lição XVIII, pp. 395-396. Aliás, é apenas porque o tempo se limita a verter a ordem sintética da eternidade na ordem analítica da sucessão que o jovem Jankélévitch de *L'Odyssée* pode apresentar o devir schellinguiano como uma continuidade imanente e preformativa que, à sua maneira, estaria antecipando a concepção de duração perfilhada por Bergson. Cf. *Schel*, pp. 64-66 e 77: «Rétrospectivement nous découvrons, si j'ose dire, le sens ésotérique de cette préformation qui nous avait paru, chez Schelling, d'un accent si moderne. En vérité, 'tout est donné'; voilà pourquoi le futur est immanent [...]» (p. 64). A este mesmo respeito, veja-se SCHELLING, F.W.J., *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XIII, pp. 310-312 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XXI, p. 486.

<sup>63</sup> Cf. BAADER, Franz Von, *Sämtliche Werke*, vol. XIII, *Vorlesungen über die Lehre Jacob Böhme's mit besonderer Beziehung auf dessen Schrift: *Mysterium Magnum**, XII, pp. 206-209 («[...] so dass jede Räumlichkeit als Suspension der Ubiquität, jede Zeitlichkeit als Suspension der Sempiternität sich zeigt», p. 207), vol. II, *Fermenta cognitionis*, X, p. 519 (*Fermenta cognitionis*, trad. Eugène Susini, Paris, A. Michel, 1985) e vol. XV, «Baader an Jacobi» (Carta a Jacobi de 3 de Janeiro de 1798), p. 176. Acerca da inessencialidade



também, em confirmar a eternidade como o «tempo em ordem», e o tempo, conversamente, como a «eternidade em desordem», como uma *decadência* ou *distensão* do absoluto<sup>64</sup>. «Em si, não há tempo», escreve Schelling no decurso das suas *Stuttgarter Privatvorlesungen*<sup>65</sup> – pois, a verdadeira essência das coisas é de natureza *intemporal*, e o tempo designa apenas o produto reflexivo de um mecanismo da imaginação, o corolário de um exercício de medição e comparação que pode tomar por objecto um conjunto de entes particulares que se colimitam, mas não a totalidade (imensurável e incomparável) do universo<sup>66</sup>.

Efectivamente, consagrando o absoluto como uma *identidade de essência e de existência* que denega toda a sucessão, toda a paixão e toda a oposição (na medida em que é, de facto, *tudo o que pode ser*), Schelling deduzirá o tempo como o meio de corrigir a *desproporção* existente nos seres finitos entre a sua idealidade e a sua realidade, isto é: como o modo de ser daqueles seres não-essenciais (*Nicht-Wesen*), cujo ser está dependendo de um outro para ser<sup>67</sup>. O que significa isto? Significa que, permanecendo fiel à matriz platónica da sua filosofia, Schelling ratifica ainda o tempo como uma *imagem móvel ou imitação da eternidade* (αἰῶνος εἰχὼν χιλιητή/*aemula aeternitatis*); ou, se porventura preferirmos a formulação de Joseph de Maistre: como «[...] *qualquer coisa de forçado que só pede para acabar*»<sup>68</sup>. Na realidade, para Schelling,

---

(Unwesentlichkeit) do tempo, cf. SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, parte I, vol. II, *Von der Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, p. 365: «Das Reale selbst aber in der Unwesentlichkeit der Zeit ist die ewige Kopula, ohne welche eine Zeit nicht einmal verfließen könnte».

<sup>64</sup> Cf. SCHLEGEL, Friedrich, *Sämtliche Werke*, Wien, I. Klang, vol. XV, 1846, *Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes*, pp. 106 e 110 (*The philosophy of life, and philosophy of language, in a course of lectures*, trad. Alexander James William Morrison, London, G. Bell & Sons, 1885, pp. 341-541): «Wenn nun die Ewigkeit an sich und ursprünglich nichts ist, als die lebendig vollen, noch unverdorbnen und wesentlich wahre Zeit; die irdisch gefangene oder gebundene Sinnenzeit aber eine aus den Fugen gerrückte, oder in Unordnung gerathene Ewigkeit [...]» (p. 110).

<sup>65</sup> SCHELLING, F.W.J., *Stuttgarter Privatvorlesungen*, p. 431: «an sich gibt es keine Zeit».

<sup>66</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Op. cit.*, p. 431 (o tempo objectivo nasce por medição e comparação), *Sämtliche Werke*, parte I, vol. IV, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, p. 115 (o tempo é um produto reflexivo da imaginação), *System des transcendentalen Idealismus*, p. 396, *Sämtliche Werke*, parte I, vol. V, *Philosophie der Kunst*, §§ 3 e segs., pp. 374 e segs. (*Filosofia del arte*, trad. Virginia López-Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999), *System der gesamten Philosophie*, §§ 293 e segs., pp. 532 e segs., § 305, pp. 541-548, § 312, pp. 561-562, § 315, pp. 565-568 e §§ 321-323, p. 574 e *Philosophische Untersuchungen*, pp. 386-388 (a essência das coisas é de natureza intemporal).

<sup>67</sup> Cf. Schel, pp. 69-70; SCHELLING, F.W.J., *Philosophie und Religion*, pp. 30-36 & BAADER, Franz Von, *Sämtliche Werke*, vol. III, *Ueber den solidären Verband der Religion mit der Naturwissenschaft*, p. 350.

<sup>68</sup> DE MAISTRE, Joseph, *Les soirées de Saint-Petersbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence: suivis d'un traité sur les sacrifices*, Paris, Librairie Grecque, Latine et Française, 1821, vol. II, XI, p. 315: «[...] car le temps est quelque chose de forcé qui ne demande qu'à finir». Cf. Schel, pp. 63-64, 69 e 168; SCHELLING, F.W.J., *Philosophie und Religion*, pp. 44-46, *Weltalter* (1815), p. 307, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XVIII, p. 429 e *Philosophie der Offenbarung*, lição II, p. 31 e lição X, pp. 202-203; PLATÃO, *Timeu*, 37d & PLOTINO, *Enéadas*, III, VII, 1, 16-20 e V, I, 4, 16-19.

«A nossa duração nem sequer é aquele tempo verdadeiro que penetra no futuro ao liquidar o passado. Alinhando momentos homogêneos, a nossa duração é de uma desesperante monotonia; retida no segundo éon – a era do mundo histórico –, ela põe-se indefinidamente a si mesma sem nunca atingir o futuro. O devir está *bloqueado*, e pode mesmo falar-se de uma ἐποχή [aporia]. Os dias sucedem-se sem fim no círculo enfadonho das repetições; e o nosso mundo decaído, sem nobreza e sem futuro, estagna tristemente longe de Deus»<sup>69</sup>.

Dito isto, que fique claro: o conceito de eternidade de Schelling – e, por inerência, a sua concepção das relações estabelecidas entre a eternidade e o tempo – sofreu tantas metamorfoses quantas aquelas que vitimaram a estrutura interna do seu sistema. Não se estranhe, assim, que as três distintas versões das *Weltalter* estejam tentando – cada uma a seu modo – sondar o mistério de uma eternidade virtualmente temporal, que se dá a pensar, de forma paradoxal, como a posição de uma duração neutralizada que configura a condição do infinito auto-engendramento do absoluto<sup>70</sup>. Em rigor, entre 1811 e 1815 – ou seja, entre o primeiro e o último esboço dessa obra inconsumada –, a eternidade schellinguiana deixar-se-á identificar bastante menos com a *substância estacionária* ou com a *identidade indiferenciada* de que nos falam as teologias racionais (= eternidade de morte) do que com a *existência adveniente* ou com a *identidade diferenciada* de que nos falam as teosofias místicas (= eternidade de vida)<sup>71</sup>. «[...] Repouso sempre

---

<sup>69</sup> Schel, pp. 77-78: «Notre durée n'est même pas ce temps véritable qui pénètre dans le futur en liquidant le passé. Notre durée, alignant des moments homogènes, est d'une désespérante monotonie; retenue dans le deuxième éon – l'ère du monde historique – elle se pose indéfiniment elle-même sans jamais atteindre l'avenir. Le devenir est *bloqué*, et l'on peut bien parler d'une ἐποχή. Les jours tournent sans fin dans le cercle maussade des répétitions; et notre monde déchu, sans noblesse et sans avenir, piétine tristement loin de Dieu». Cf. SCHELLING, F.W.J., *Erlangen Vorträge*, pp. 223-225, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XXI, pp. 495-498 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XVI, pp. 352-353 e lição XXVIII, pp. 108-111.

<sup>70</sup> Cf. Schel, pp. 66-68 e 73 & SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1811), *passim*, *Die Weltalter* (1813), *passim* e *Die Weltalter* (1815), *passim*. Cfr. SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, parte I, vol. I, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, § 15, pp. 202-203 («Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain», in *Premiers écrits* (1794-1795), trad. Jean-François Courtine & Marc Kauffmann, Paris, PUF, 1987, pp. 45-148) e *Philosophie der Kunst*, § 5, pp. 375-377, onde Schelling se refere ainda a uma eternidade ideal e puramente intemporal.

<sup>71</sup> Cf. Schel, pp. 16, 71-73 e 247-248 & SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1811), pp. 67 e segs. e *Die Weltalter* (1815), pp. 225 e 306. Deus (como essência ou poder-ser) = futuro («aquele que será»): *Philosophie der Mythologie*, lição II, pp. 32-33 e *Philosophie der Offenbarung*, lição X, pp. 205-206 e 212-217, lição XII, pp. 254-256, lição XXVI, pp. 72-73 e lição XXVIII, pp. 111-112. Jeová mosaico = designação de um futuro: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição VII, pp. 164-165 e 170-174 e lição VIII, pp. 175-178 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XIII, p. 270. Note-se contudo que, após a hecatombe especulativa das *Weltalter* (nenhuma das três versões desse *opus magnum* dedicado ao estudo das três «idades do mundo» – passado, presente e futuro – contém mais do que um capítulo sobre o passado), Schelling não mais deixará de censurar as inclinações panteístas que, a seu ver, estão contaminando todo o pensamento de feição mística e/ou

móvel, movimento já acalmado, sempre idêntico e sempre novo», a eternidade das *Weltalter* assemelha-se então, nas palavras de Jankélévitch, «a uma juventude maravilhosamente apaziguada e triplamente perfeita, onde se fundem passado, presente e futuro, e o futuro desse futuro, e o passado desse passado»<sup>72</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer tão-só que, intuído como uma pessoa viva e real, o Deus convulsivo que desponta no âmbito das *Weltalter* deve ser interpelado como uma livre vontade de existência (*Wille zur Existenz*), como um desejo inconsciente ou irreflectido de saber de si no outro de si, que vai acedendo gradualmente à sua própria compreensão por intermédio de uma concatenação imanente de momentos concretos; em suma: como uma vida organizada que se autodetermina, de maneira histórica e temporal, em função de um *princípio* (-A = poder-ser), de um *meio* (+A = ter-de-ser) e de um *fim* ( $\pm A$  = dever-ser)<sup>73</sup>.

Mas, qual é a precisa natureza desse tempo que, na esteira de Schelling, o jovem Jankélévitch está surpreendendo no âmago do processo intradivino? Porque Schelling não é Bergson (e Jankélévitch sabê-lo-ia, de certo, melhor do que ninguém), o tempo de que aqui se trata denota, não uma *duração intervalar* que se desdobraria numa *sequência efectiva de momentos sucessivos*, mas um *dever instantâneo* que absorve em si mesmo uma *sequência virtual de momentos simultâneos*, isto é, um *tempo sem tempo* ou um *dever eterno*, que parece estar a meio caminho entre o dinamismo da duração de Bergson e o estaticismo da eternidade de Plotino<sup>74</sup>. «[...] Deus só pode ter aquela vida que circula

---

teosófica. A este mesmo respeito, contraponham-se, por exemplo, os seguintes textos: *Die Weltalter* (1813), pp. 116-117 e *Philosophie der Offenbarung*, lição VII, pp. 119 e segs.

<sup>72</sup> Schel, p. 71: «[...] repos toujours mobile, mouvement déjà calmé, toujours identique et toujours nouvelle, elle [a eternidade] ressemble à une jeunesse merveilleusement apaisée et triplement parfaite où se fondent passé, présent et futur, et le futur de ce futur, et le passé de ce passé». Nesta passagem, Jankélévitch compara as noções de eternidade adoptadas pelas *Weltalter* de 1815 (que cita somente em nota de rodapé) e pela teosofia de Baader. Cf. BAADER, Franz Von, *Sämtliche Werke*, vol. II, *Sur la notion de temps*, p. 79, vol. IV, *Ueber zeitliches und ewiges Leben und die Beziehung zwischen diesem und jenem*, p. 288 e vol. X, *Ueber die Vernünftigkeit der drei Fundamentaldoctrinen des Christenthums vom Vater und Sohn, von der Wiedergeburt und von der Mensch- und Leibwerdung Gottes. Aus einem Sendschreiben an Freiherrn Stransky auf Greifenfels S.*, p. 50.

<sup>73</sup> Cf. Schel, pp. 66-68, 71-72 e 342. Deus = pessoa viva e real: SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1811), p. 3, *Die Weltalter* (1813), p. 111 e *Die Weltalter* (1815), p. 199. Deus = vontade de existência: *Die Weltalter* (1811), pp. 17-18, 22, 34-35 e 89-93. Deus = desejo de saber de si: *Aphorismen über die Naturphilosophie*, p. 199, *Philosophische Untersuchungen*, pp. 358-362 e *Die Weltalter* (1815), pp. 223-226, 232-237, 267-269, 295-298 e 319-321. Deus = concatenação de momentos: *Die Weltalter* (1811), pp. 72-74, *Die Weltalter* (1813), pp. 143-145, *Die Weltalter* (1815), pp. 238-240, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XII, pp. 288-292 e lição XIII, pp. 317-319, *Philosophie der Mythologie*, lição III, pp. 59-65 e lição V, pp. 93-97 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XI, pp. 238-239 e lição XII, pp. 250 e segs. A perfeição de Deus exige a partição interna da sua vida numa sucessão de episódios distintos: *Die Weltalter* (1815), p. 212, *Darstellung des Naturprozesses*, p. 306 e *Philosophie der Mythologie*, lição II, pp. 42-43 e lição V, pp. 80 e 100-101.

<sup>74</sup> Cf. Schel, pp. 71-73 e 98 & SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1811), pp. 79-80 e *passim*, *Die Weltalter* (1813), pp. 175 e segs., *Die Weltalter* (1815), pp. 306-307 e *passim*, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, pp. 433-434 e *Philosophie der Mythologie*, lição III, pp. 49 e segs.

num círculo contínuo como um passado eterno dentro de Deus», afirma Schelling na versão de 1815 das suas *Weltalter*<sup>75</sup>. Será por conseguinte de espantar que Jankélévitch esteja reconhecendo, no tempo intradivino de Schelling, uma imagem difractada daquela eternidade que um autor clássico como Boécio descreve como «[...] a posse perfeita e totalmente simultânea de uma vida interminável»<sup>76</sup>? Na verdade, segundo as *Weltalter*, o começo, o desenvolvimento e o termo da acção divina traduzem um complexo de eventos eternos que nunca chegaram a começar, a desenvolver-se ou a terminar, «[...] três momentos de um círculo mágico, postos instantaneamente sem sucessão cronológica de antes e depois»<sup>77</sup>. Podemos assim aludir a algo como um *Deus em devir* no domínio das *Weltalter*? Sem dúvida que sim – sob a condição de frisarmos, com Jankélévitch, que esse devir divino conforma apenas um *instante eterno que nunca deveio*, um pressentimento ou uma promessa tácita de tempo, que não constitui uma verdadeira sucessão.

«Há verdadeiramente qualquer coisa de chocante quando se fala do devir de Deus. Deus é primeiro recusa, depois amor, mas o evento passa-se, de certo modo, num clarão ('im Blitz'), por um só acto indivisível e mágico ('in Einem magischen Schlage'), mas não explicitamente; em Deus, o Alfa e o Ómega reúnem-se, e não se poderia falar verdadeiramente de uma prioridade cronológica do Grund sobre o Wesen: é um círculo, um processo instantâneo. É pois em sentido figurado, e para a comodidade do nosso propósito, que se pode dizer de Deus: Ele recusou-se primeiro, Ele deu-se depois»<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1815), p. 261: «Darum kann er [Deus] jenes in einem beständigen Cirkel umlaufende Leben nur als eine ewige Vergangenheit in sich haben». E, logo de seguida, Schelling esclarece: «[...] daß jene Folge in Gott [...] keine in der Zeit vorgegangene ist. In einem und demselben Akt (dem Akt der großen Entscheidung) wird 1 [...] als das Vorhergegangene von 2, 2 als das Vorhergegangene von 3, und so wieder das Ganze (1, 2, 3) als das Vorhergegangene von 4 gesetzt, d. h. es wird in der Ewigkeit selbst eine Folge, eine Zeit inbegriffen; sie ist keine leere (abstrakte) Ewigkeit, sondern die selbst Zeit in sich überwunden enthält».

<sup>76</sup> BOÉCIO, *De consolatione philosophiae*, V (PL 63, 858A): «Aeternitas igitur est, interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio». Cf. Schel, p. 73.

<sup>77</sup> Schel, p. 72: «Commencement, milieu et fin sont trois moments d'un cercle magique posés instantanément, sans succession chronologique d'avant et d'après». Cf. SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1811), pp. 77-78 e *passim*, *Die Weltalter* (1813), pp. 132-136, 183-184 e *passim*, *Die Weltalter* (1815), pp. 304-305 e *passim* e *Philosophie der Offenbarung*, lição XII, pp. 258-260 e lição XIII, pp. 273 e segs. & BÖHME, Jakob, *Aurora*, XIII, 17-33, *De signatura rerum*, III, 1 e *Sämtliche Schriften*, vol. IV, *Mysterium pansophicum. Oder Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio*, IV, 9: «Und also erkennen wir, was Gott und Natur ist, wie es alles beides von Ewigkeit, ohne einigen Grund und Anfang ist, denn es ist ein immer ewigwährender Anfang. Es anfängt sich immer und von Ewigkeit in Ewigkeit, da keine Zahl ist, denn es ist der Ungrund».

<sup>78</sup> Schel, pp. 168-169: «Il y a vraiment quelque chose de choquant à parler du devenir de Dieu. Dieu est d'abord refus, puis amour, mais l'événement se passe en quelque sorte dans un éclair ('im Blitz'), par un

Resta então saber: como nasce exactamente o tempo a partir da eternidade? (Porque não basta dizer, como há pouco dissemos, que o tempo nasce *da* cisão da eternidade – é preciso ver, ainda, *como* acontece essa cisão). Ora, o tempo nasce, diz-nos Schelling, como mais tarde evoluirá: através de uma negação. Com efeito, tal como o tempo-já-instalado evolui através da negação segunda do presente por um futuro que o transforma em passado, o tempo-a-instalar nasce através da negação primeira da eternidade por uma criação que a transforma em *momento*, que a converte no *começo* daquela odisseia da consciência que está encontrando na nossa história humana e no futuro do espírito as suas etapas complementares<sup>79</sup>.

Trata-se aqui, de acordo com o Schelling da *Philosophie der Offenbarung*, não de uma relação *mecânica* de causa a efeito, mas de uma relação *orgânica* de fundamento (*Grund*) a fundamentado. Pois, à imagem e semelhança do que acontece no contexto das relações estabelecidas entre o passado e o presente, a eternidade não permanece transcendente ao próprio processo temporal que inaugura, afirmando-se antes como a sua matéria ou substrato (ὑποχείμενον) imanente, ou melhor: como um vínculo espiritual (*geistige Band*) que a todo o tempo suporta o dinamismo interno do tempo. «[...] Porque a eternidade coexiste com todos os momentos particulares do tempo, ela é, em cada momento, a eternidade completa», escreve Schelling por volta de 1840<sup>80</sup>.

---

seul acte indivisible et magique ('in Einem magischen Schlage'), mais non point explicitement; en Dieu l'Alpha et l'Oméga se rejoignent, et l'on ne saurait parler vraiment d'une priorité chronologique du Grund sur le Wesen: c'est un cercle, un processus instantané. C'est donc au sens figuré et pour la commodité de notre propos qu'on peut dire de Dieu: Il s'est d'abord refusé, Il s'est ensuite donné». Cf. SCHELLING, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen*, p. 387 (in *Einem magischen Schlage*) e *Die Weltalter* (1813), p. 178 (in *Blitz*).

<sup>79</sup> Cf. *Schel*, pp. 66-67 e 74-75 e *TV 1*, pp. 633-634 & SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1813), p. 138, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição VI, pp. 126-128, lição VIII, pp. 181-182, lição X, pp. 234-237 e lição XXI, p. 493 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XXVI, pp. 70-72 e lição XXVIII, pp. 107-111.

<sup>80</sup> SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lição XIV, p. 308: «[...] denn die Ewigkeit coexistirt jedem einzelnen Momente der Zeit, sie ist in jedem Moment die ganze [...]». Cf. *Op. cit.*, lição XIII, pp. 289-290 e lição XV, pp. 322-323. Em nota de rodapé à p. 74 de *L'odyssée*, o jovem Jankélévitch dá conta da perplexidade que está sendo suscitada em si pela explicação schellinguiana do nascimento do tempo a partir da eternidade: «Si l'Éternel est refoulé dans le passé par du temps qui commence, le temps n'existe-t-il pas déjà? Mais alors il n'a plus besoin de l'éternité pour naître...». A explicação de Schelling é, sem dúvida, difícil de entender, mas a perplexidade de Jankélévitch é ainda mais difícil de explicar. Na realidade, assinalando embora o carácter mágico, não-discursivo e instantâneo da operação pela qual a vontade divina cria o mundo (cf. *Schel*, pp. 136-137 e 189), Jankélévitch parece ser incapaz de compreender que, para Schelling, o tempo começa, não antes, não depois, mas sim no preciso instante em que relega a eternidade para o passado. Veja-se, a este respeito: SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Mythologie*, lição VII, pp. 147-151 e *Die Weltalter* (1813), pp. 174-179, onde, debruçando-se sobre o conflito de vontades contraditórias que prepara a decisão divina pela criação, Schelling corta o nó górdio do dilema de Jankélévitch: «[...] was in verschiedenen Zeiten ist, ist noch immer zumal. Nach ein ander ist nur, was in verschiedenen Momenten derselben Zeit gedacht wird; oder, verschiedene Momente derselben Zeit können, als solche gedacht, nicht gleichzeitig seyn. Aber als verschiedene Zeiten angesehen können sie zumal seyn, ja sie sind es nothwendig zumal» (p. 175).

Mas, como pode a eternidade – que o último Schelling tantas vezes retrata como uma existência incondicionada e impreensável (*Unvordenkliche*) que está «acima de todo o tempo» – ser negada pelo tempo que começa<sup>81</sup>? Não constituirá esta tese um manifesto atentado contra a natureza absolutamente transcendente da eternidade? Sejam os claros: aquilo que é negado pelo tempo nascente é, não aquela eternidade *absoluta*, supra-histórica ou supramundana, que se posiciona *acima do tempo* como seu suposto transcendente (= impossibilidade de devir), mas uma eternidade *relativa*, pré-histórica ou pré-mundana, que se posiciona *antes do tempo* como seu oposto imanente (= possibilidade de devir). Isto é: uma eternidade *intermediária* que o segundo Schelling intercala entre a eternidade absoluta e o tempo como um *terminus a quo*, para explicar a gênese do movimento real da história<sup>82</sup>. O que significa isto? Significa, simplesmente, que a eternidade absoluta ou supratemporal diverge da eternidade relativa ou pré-temporal do mesmo modo que aquilo que é sem princípio nem fim (= eternidade absoluta) diverge daquilo que é *desde ou de toda a eternidade* (*von aller Ewigkeit*) (= eternidade relativa), ou seja, do mesmo modo que aquilo que *nunca poderá ser* um momento do devir (= eternidade absoluta) se opõe àquilo que *tem de ser* o primeiro momento do devir (= eternidade relativa). Pois, em consonância com a dialéctica schellinguiana dos contrários, «[...] o tempo precisa do não-tempo para poder começar, como o espaço precisa do céu que o delimita, como a própria eternidade precisa [...] do tempo para ser verdadeiramente positiva»<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lição VIII, p. 164: «Kant unterscheidet die grundlose Nothwendigkeit der Existenz in Gott noch von der Ewigkeit, aber die absolute Ewigkeit, die Ewigkeit [...] über aller Zeit ist – die absolute Ewigkeit ist selbst auch nichts anderes als eben diese Existenz, der wir kein prius, keinen Anfang wissen. Denn ewig ist, dem mit keinem Begriff zuvorkommen ist, gegen welches das Denken keine Freiheit hat, wie gegen das endliche Seyn, dem allerdings mit dem Gedanken zuvorkommen, das die Philosophie a priori begreifen kann». Cfr. KANT, Immanuel, *Op. cit.*, B641 e B660-661. Para uma exposição do sentido de algo como uma existência impreensável, cf. SCHELLING, F.W.J., *Andere Deduktion der Principien der Positiven Philosophie*, pp. 337-356.

<sup>82</sup> Cf. *Schel*, pp. 70, 74-75 e 204-205 & SCHELLING, F.W.J., *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição X, pp. 235-236 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XIV, pp. 306-308 e lição XXVIII, pp. 106-109. Note-se, no entanto, que a eternidade absoluta e a eternidade relativa não representam, para Schelling, duas eternidades substancialmente distintas (o que acarretaria uma contradição nos termos), mas sim dois aspectos distintos de uma mesma eternidade. Cf. *Schel*, pp. 74-75: «Cette éternité prétemporelle n'est d'ailleurs qu'un certain aspect de l'éternité absolue. Elle représente ce qui dans l'éternité absolue sert à déclencher le mouvement de l'histoire – car l'Absolu lui-même, que rien n'effleure, ne saurait condescendre à installer son contraire».

<sup>83</sup> *Schel*, p. 75: «[...] il faut au temps du non-temps pour pouvoir commencer, comme il faut à l'espace du ciel qui le borne, comme il faut [...] du temps à l'éternité elle-même, pour que l'éternité soit vraiment positive». Cf. SCHELLING, F.W.J., *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XXI, p. 493, *Philosophie der Offenbarung*, lição XIII, pp. 263-264 e lição XXVIII, pp. 106-111 e *Andere Deduktion der Principien der Positiven Philosophie*, pp. 339-344. Já em *Vom Ich* – onde, ao invés do que acontecerá na época da filosofia positiva, a eternidade da ideia prevalece sobre a eternidade da pessoa –, Schelling procurara destrinçar, num outro sentido, entre a eternidade meta-empírica ou intemporal (*aeternitas* = infinitude determinada) e aquela eternidade empírica ou temporal (*aeviternitas* = infinitude indeterminada) que a imaginação transcendental concebe como uma mera eternidade de duração, isto é, como uma linha recta indefinidamente prolongada

De facto, dedicando grande parte dos seus esforços especulativos à perscrutação do intangível ponto de tangência da eternidade e do tempo – ou, se perfilharmos o vocabulário místico-teosófico de um Baader, à meditação do esvaziamento ou desaparecimento do eterno (*Entwerden des Ewigen*) –, o último Schelling tentará mostrar como a eternidade contém em si um «mínimo de devir» que promove a eclosão do tempo<sup>84</sup>. Ora, esse «mínimo de devir» corresponde, sabêmo-lo já, a um tempo sem tempo, a um instante intradivino de eternidade que terá de desdobrar-se *livremente* num intervalo de duração, por forma a suscitar a criação de um mundo *efectivo*. É por isso que, a partir das *Philosophische Untersuchungen*, aquela cisão (*Scheidung*) interna da eternidade que desencadeia a odisseia histórica da consciência passará a implicar, necessariamente, uma *de-cisão* (*Ent-scheidung*) pela criação. Porque, para fazer da sua eternidade um objecto para si mesmo (= cisão), Deus, que é *simultaneamente* tudo o que pode ser, precisará de decidir devir *sucessivamente* tudo o que pode ser, de tornar explícita a duração implícita que reveste a sua eternidade indivisa, substituindo assim o seu eterno e indiferente movimento de *rotação* sobre si mesmo por um diferenciante movimento de *progressão* temporal no outro de si (= criação)<sup>85</sup>. Mas, para romper aquele trânsito circular de si a si no qual se autoconsome a vida intradivina – por outras palavras: para que aquele eterno começo de que nos falam as *Weltalter* deixe de começar eternamente, para que ele comece realmente de uma vez por todas, antes de se afundar na «noite dos tempos» –, Deus deverá retrair-se voluntariamente, rejeitando assumir todos os seus atributos ao mesmo tempo, para assumir, no tempo, um deles *agora* e um outro *depois*<sup>86</sup>. Jankélévitch *dixit*:

---

que, segundo o autor, apenas se torna pensável por referência ao conceito originário da pura eternidade. Cf. SCHELLING, F.W.J., *Vom Ich*, § 15, pp. 202-203, *Philosophie und Religion*, p. 60 e *System der gesamten Philosophie*, § 315, pp. 565-568 & *Schel*, pp. 68-70.

<sup>84</sup> *Schel*, p. 74 & BAADER, Franz Von, *Ueber den solidären Verband der Religion mit der Naturwissenschaft*, p. 352: «(Also nicht ohne Wirken) Aeternitas sine motu corruptionis, non sine motu conservationis; sicut gignendum (das im Geborenwerden Begriffene) ad genitum, ita tempus ad aeternitatem – nemlich die Zeit als Werden des Ewigen oder als Rückkehr, denn ihr Anfang ist Entwerden des Ewigen».

<sup>85</sup> Cf. *Schel*, pp. 75-76; SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Mythologie*, lição V, pp. 83-84 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XIII, pp. 273 e segs. & PLATÃO, *Leis*, IV, 715e-716a. É o próprio Schelling quem, nas *Weltalter*, por exemplo, joga com a afinidade etimológica e semântica existente entre os termos «*Scheidung*» (cisão) e «*Entscheidung*» (decisão). Cf. *Die Weltalter* (1815), pp. 241-242. Sobre a roda (*Rad*) como metáfora apropriada à descrição da vida intradivina, cf. *Darstellung des Naturprozesses*, p. 307 & BÖHME, Jakob, *Aurora*, XXI, 123, *Sämtliche Schriften*, vol. III, *Psychologia vera. Oder Vierzig Fragen von der Seelen*, XVIII, 14 (*The works of Jacob Behmen*, vol. II), vol. IV, *De incarnatione verbi. Oder von der Menschwerdung Jesu Christi*, II, 1 (*The works of Jacob Behmen*, vol. II), vol. IV, *Sex puncta theosophica*, I, 19 e vol. VII, *Mysterium magnum*, III, 15 (*The Works of Jacob Behmen*, vol. III).

<sup>86</sup> Veja-se, entre muitas outras passagens possíveis, SCHELLING, F.W.J., *Stuttgarter Privatvorlesungen*, p. 428, *Die Weltalter* (1815), pp. 228 e segs. e *Andere Deduktion der Principien der Positiven Philosophie*, pp. 350-353.

«Deus é, por si mesmo, todas as potências ao mesmo tempo. Se ele deve revelar-se exteriormente, ele precisa de sair desse círculo estéril e ocioso. À rotação vai substituir-se um progresso rectilíneo, um verdadeiro movimento, uma *óδός* [caminho/via/viagem] [...]. Ele, que *é* todas as potências, vai *devenir* uma, depois outra, sucessivamente. [...] Bastou-lhe, para quebrar esse círculo, limitar-se voluntariamente [...]; esse acto de retracção rompe a simultaneidade [...], e uma evolução ao mesmo tempo contínua e variada toma o lugar da eternidade indiferente»<sup>87</sup>.

«Os caminhos do Senhor são rectos», declara o profeta num versículo veterotestamentário diversas vezes comentado por Schelling<sup>88</sup>. Mas, mais do que rectos – isto é, históricos, temporais –, os caminhos do Senhor são inapelavelmente irreversíveis<sup>89</sup>. Tema que haveria de fazer carreira na filosofia de Bergson e na do próprio Jankélévitch – que, desde 1929, não mais deixou de definir a orientação unidireccional da temporalidade como o «facto primitivo da vida espiritual»<sup>90</sup> –, o irreversível parece submeter-se, na filosofia de Schelling, a um tratamento mais metafísico do que psicológico, surgindo, não como o corolário de uma análise referente aos dados imediatos da consciência (Bergson), mas como o corolário de um postulado referente ao sentido iterativo da história.

Na verdade, se porventura admitirmos, com Schelling, a) que o processo temporal configura o lugar da recapitulação daquela eterna concatenação de episódios que escandem o processo intradivino e; b) que o processo intradivino consiste na necessária, articulada e irreversível passagem do poder-ser ao ter-de-ser e do ter-de-ser ao dever-ser, então, seremos forçados a concluir; c) que o tempo é irreversível<sup>91</sup>. O Schelling da *Philosophie der Mythologie* não poderia, aliás, ser mais preciso a este respeito:

---

<sup>87</sup> Schel, pp. 75-76: «Dieu est par lui-même toutes les puissances à la fois. S'il doit se révéler au dehors, il lui faut sortir de ce cercle stérile et oisif. À la rotation va se substituer un progrès rectiligne, un vrai mouvement, une *óδός* [...]. Lui qui *est* toutes les puissances, il va *devenir* l'une, puis l'autre tour à tour. [...] Il lui a suffi, pour en briser le cercle, de se limiter volontairement [...]; cet acte de rétraction rompt la simultanéité [...], et une évolution à la fois continue et variée prend la place de l'éternité indifférente».

<sup>88</sup> Os, 14:10 & SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1815), p. 261 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XIII, p. 276.

<sup>89</sup> Cf. Schel, pp. 191-195 & SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1813), pp. 135, 166 e 176, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição VIII, pp. 184-186 e 192 e lição XX, pp. 482-483, *Philosophie der Mythologie*, lição VIII, pp. 163-164, lição X, pp. 190-193, lição XIV, pp. 323-326 e lição XXVIII, p. 650 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XXX, p. 166.

<sup>90</sup> Cf. p. 63, nota 72 da nossa tese.

<sup>91</sup> Que a sucessão de episódios que compõem o processo intradivino seja de natureza irreversível é, de resto, o que facilmente se depreende da leitura do seguinte excerto das *Weltalter* de 1813: «Wahres Fortschreiten, das mit Erhebung einerley ist, findet nur Statt, wo etwas fest und unveränderlich gesetzt worden, das zum Grund des Erhebens und Fortschreitens wird» (p. 135).



«[...] supomos que aquilo que uma vez aconteceu não pode ser retomado nesse processo [histórico, mitológico], que o movimento não pode regredir, que aquilo que uma vez foi posto não pode ser suprimido de novo. Se a questão se põe, não de saber que isso é assim, mas por que isso é assim, só podemos, para responder a essa questão, valer-nos daquela potência superior, daquele *numen* do qual, logo no início, dizíamos que conduz todo esse processo [...]»<sup>92</sup>.

Efectivamente, para que o processo histórico possa tornar patente aquilo que estava latente no processo intradivino, o presente tem de ser ab-rogado pelo futuro e desaparecer como passado (caso contrário, tudo estaria dado desde o início, e não haveria necessidade de uma história da consciência que fosse capaz de servir de palco à revelação de Deus). Eis, em suma, o que nos ensinou a dialéctica schellinguiana dos momentos do tempo. Mas, não nos ensinou ela, ainda, que o presente assim ab-rogado sobrevive a título de fundamento (ou, enquanto passado) no seio do futuro que o ab-rogou? Sem dúvida alguma. O que quer isto dizer, contudo? Quer dizer que, segundo o último Schelling, a temporalidade está conformando, não somente um progresso *irreversível* (que a cada instante *nega* aquilo que afirma), mas também um progresso  *sintético* (que a cada instante *conserva* aquilo que nega)<sup>93</sup>.

Ora, sempre atreito a detectar, nas filosofias dos autores que comenta, prenúncios das suas futuras obsessões, Jankélévitch não deixará de aproveitar esta breve incursão do segundo Schelling pelo problema da irreversibilidade temporal – cuja importância contextual exagera (ao ponto de lhe consagrar a totalidade de um dos subcapítulos da sua dissertação de doutoramento) – para alinhar um primeiro esboço da tese com que, em 1966, haveria de encerrar o seu estudo sobre a morte, mais precisamente: a da *imortalidade imanente*.

---

<sup>92</sup> SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Mythologie*, lição XIV, pp. 323-324: «[...] wie voraussetzten, in diesem Prozesse könne, was einmal geschehen sei, nicht wieder zurückgenommen, die Bewegung könne nicht rückgängig, das einmal Gesetzte nicht wieder aufgehoben werden. Wenn nun aber die Frage entsteht – nicht darüber, daß dem so ist, sondern warum dem so ist, so können wir, diese Frage zu beantworten, nur auf jene höhere Macht, jenes *numen* uns berufen, von dem wir gleich anfänglich sagten, daß es diesen ganzen Proceß leite [...]».

<sup>93</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Op. cit.*, lição X, pp. 191-193 (entre muitas outras passagens possíveis) & *Schel*, pp. 221, 245 e 271: «Parce que le devenir est irréversible et doit toujours progresser ('sich steigern'), les oeuvres de Kronos ne seront pas purement et simplement défaites» (p. 271).

«A partir do momento em que há devir, e que B [= o querer, *das Wollen*] já se revoltou, B tem de sobreviver de uma forma ou de outra: pois, o devir é irreversível; tudo o que acontece deixa um traço inapagável, como se houvesse aí algures uma memória imanente, barrando para sempre à natureza e ao espírito o caminho da inocência primitiva; o paraíso perdido está mesmo perdido. B, mesmo se o quisesse, não poderia morrer, porque *o tempo condena todas as suas criaturas à imortalidade*»<sup>94</sup>.

«Nenhum evento desaparece sem deixar traços e sem modificar o todo», assegura Jankélévitch nas páginas inaugurais de *L'odyssée*<sup>95</sup>. Pois, se o tempo constitui uma *ordem irreversível de momentos* que prescreve a impossibilidade de voltarmos atrás para *repetirmos ou revivermos o já-vivido* – que, em virtude do carácter imanente dos instantes do devir, sobreviverá nos instantes seguintes, condenando-se assim à imortalidade –, a acção constitui, por sua vez, uma *ordem irrevogável de eventos* que prescreve a impossibilidade de voltarmos atrás para *repararmos ou desfazermos o já-feito*<sup>96</sup>. Na realidade, para além da axial distinção do *quid/was* e do *quod/dass*, aquilo que Jankélévitch está fundamentalmente colhendo do último Schelling são os rudimentos de uma outra distinção que, como mais adiante teremos ocasião de ver, haveria de condicionar todo o ulterior desenvolvimento do seu pensamento filosófico, a saber: a da irreversibilidade do tempo e da irrevogabilidade da acção<sup>97</sup>. Mas, o que significa exactamente dizer, com Schelling e Jankélévitch, que a acção é irrevogável?

---

<sup>94</sup> Schel, p. 327: «Du moment qu'il y a devenir et que B s'est une fois révolté, B doit survivre sous une forme ou sous une autre: car le devenir est irréversible; tout ce qui arrive laisse une trace ineffaçable, comme s'il y avait quelque part une mémoire immanente, barrant à jamais à la nature et à l'esprit le chemin de l'innocence primitive; le paradis perdu est bel et bien perdu. B, même s'il le voulait, ne pourrait pas mourir, car le temps condamne toutes ses créatures à l'immortalité» (nossos sublinhados). Cfr. *Mor*, p. 416.

<sup>95</sup> Schel, p. 10: «Aucun événement ne disparaît sans laisser de traces et sans modifier le tout».

<sup>96</sup> Cf. Schel, pp. 191-195 & SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1813), p. 135, *Erlangen Vorträge*, p. 219, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, p. 263, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição VIII, p. 192 e lição XX, pp. 482-483, *Philosophie der Mythologie*, lição VI, p. 124, lição VIII, pp. 153-154 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XVI, pp. 348-351 e lição XXXIV, p. 257.

<sup>97</sup> Note-se todavia que, na sua dissertação de doutoramento – e na senda do próprio Schelling –, Jankélévitch infere claramente aquilo que permite *associar* entre si o irreversível e o irrevogável (= impossibilidade de regressão na ordem sempre progressiva da temporalidade), mas meramente sugere aquilo que permite *dissociá-los* (= diferença de sentido existente entre a impossível repetição das vivências e a impossível reparação das acções), chegando mesmo a confundi-los em algumas passagens. Com efeito, ainda que inscrevendo em *L'odyssée* todos os elementos conceptuais que lhe permitirão discernir em definitivo entre o irreversível e o irrevogável, Jankélévitch não logra, nesse contexto, formular explicitamente a distinção que insinua. É então de maneira retrospectiva – ou seja, tomando em consideração a função radical que a referida clivagem teórica viria mais tarde a assumir na evolução da filosofia de Jankélévitch – que tratamos desde já de aprofundar aquilo que, em *L'odyssée*, o ainda jovem autor parece somente ter pressentido.

Vejamos: à imagem e semelhança do aprendiz de feiticeiro de Goethe – que «[...] sabe a palavra que evoca as potências mágicas, mas não sabe a palavra que as refreará» –, o homem é somente, para o Schelling que está despontando no âmbito da dissertação de Jankélévitch, um *meio-feiticeiro* (*demi-sorcier*), porquanto, tendo embora o poder de suscitar uma acção, não tem, porém, o poder de a anular no seu ter-sido<sup>98</sup>. «O homem [...] é mestre das suas acções para as fazer, mas não para as desfazer, ele torna-se prisioneiro das suas próprias obras»<sup>99</sup> – porque, embora a forma de actualização do acto-a-cumprir dependa exclusivamente da escolha de uma livre vontade (na medida em que se conjuga num *futuro* que compete apenas às *possibilidades subjectivas de determinação*), a forma já actualizada do acto-cumprido, essa, é absolutamente irrevogável (na medida em que se conjuga num *passado* que compete apenas às *realidades objectivas já determinadas*)<sup>100</sup>. É que, tal como a seu tempo esclareceu Aristóteles na sua *Ética a Nicómaco*, «a escolha não se ocupa com o que já aconteceu: por exemplo, ninguém escolhe ter saqueado Tróia. Pois, também não se delibera sobre o que aconteceu no passado [= actos-cumpridos/realidades objectivas já determinadas], mas sobre o que ainda está no futuro e pode ou não acontecer [= actos-a-cumprir/possibilidades subjectivas de determinação]. O que aconteceu não pode não ter acontecido [pelo que é irrevogável]»<sup>101</sup>. De facto, sendo dado a) que «[...] o objecto da escolha é algo que está dentro do nosso poder [...]»<sup>102</sup>; e sendo igualmente dado b) que o passado é, por via da irreversibilidade do tempo, algo sobre o qual já nada podemos; segue-se c) que o passado é, necessariamente, *algo sobre o qual já não temos escolha alguma*.

<sup>98</sup> Schel, p. 194: «[...] l'Apprenti sorcier de Goethe [...] sait le mot qui évoque les puissances magiques, mais il ne sait pas le mot qui les refrénera». Cf. VL, Carta a Beauduc de 1931, pp. 194-195 («[...] notre volonté est, si l'on peut dire, une magie unilatérale – et comment en serait-il autrement, puisque la durée selon laquelle elle opère est irréversible») & GOETHE, J.W., *Werke*, vol. I, 1964, «Der Zauberlehrling», pp. 276-279 («Die ich rief, die Geister, / Werd'ich nun nicht los»). A figura do aprendiz de feiticeiro será retomada e aprofundada por Jankélévitch, na sua relação com os problemas do irreversível, do irrevogável e do remorso, no quadro de um dos subcapítulos da sua tese complementar de doutoramento. Cf. MC 1, pp. 85-97.

<sup>99</sup> Schel, p. 194: «L'homme [...] est maître de ses actions pour les faire, mais non pas pour les défaire, il devient le prisonnier de ses propres oeuvres». Cf. SCHELLING, F.W.J., *Darstellung des philosophischen Empirismus*, p. 270 («[...] wie der Mensch zwar Herr seiner That ist, um sie zu thun, aber der gethanen That ist er nicht mehr Meister») & SIMMEL, Georg, *Art. cit.*, p. 402 («Wenn gewisse erste Motive des Rechtes, der Kunst, der Sitte geschaffen sind – vielleicht nach unserer eigensten und innerlichsten Spontaneität – so haben wir es gar nicht mehr in der Hand, zu welchen einzelnen Gebilden sie sich entfalten [...]»).

<sup>100</sup> Cf. VL, Carta a Beauduc de 1931, p. 195: «Il me semble que l'irréversibilité représente l'objectivité par excellence. L'objectivité, expérimentalement parlant, c'est ce sur quoi nous ne pouvons rien. Ou la propriété qui fait que les choses se dérobent à notre action».

<sup>101</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1139b: «Οὐκ ἔστι δὲ προαιρετὸν οὐθέν γεγονός, οἷον οὐθεὶς προαιρεῖται Ἴλιον πεπορθῆναι· οὐδὲ γὰρ βουλευέται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονός οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι».

<sup>102</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1113a: «ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴν βουλευτικὴ ὀρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν».

Mas, mais do que o impossível objecto de uma escolha presente, o passado é, enquanto objecto outrora escolhido, uma existência de cariz irrevogável e necessário que persegue o seu criador como uma sombra. Dir-nos-á Schelling outra coisa, quando, na sua *Philosophie der Offenbarung*, aposta exprimir-se nos seguintes termos: «[...] o homem é um outro *antes da acção* à qual se refere ainda livremente, e um outro depois da acção cumprida, quando esta se transforma para si mesmo em necessidade, se vira contra ele e o submete [...]»<sup>103</sup>? Trata-se aqui de uma ideia de matriz eminentemente romântica, que, no encaço do segundo Schelling, um autor vitalista como Simmel haveria de levar às últimas consequências, desvendando nela as marcas daquela «tragédia da cultura espiritual» à qual nestas páginas já fizemos referência. Em que consiste esta «tragédia»? Numa «renegação do espírito pelo espírito», ou melhor: no facto de o espírito criador não poder deixar de ficar cativo das suas criações, da série de formas extensivas que, aprisionando as suas livres possibilidades de autodeterminação e tornando-se necessárias por força da irreversibilidade temporal, acabarão por levantar contra ele «uma mão sacrílega»<sup>104</sup>. «A vida vibrante e febril da alma, desenvolvendo-se ao infinito, [...] vê erguer-se em face dela a sua própria produção, firme, idealmente imutável, com o inquietante contra-efeito de fixar essa vivacidade, de a congelar; dir-se-ia até que a mobilidade fecunda da alma morre pela sua própria produção»<sup>105</sup>.

Em relação a este doloroso «parricídio espiritual»<sup>106</sup>, a este inelutável acto de emancipação e sublevação da progenitura, o homem que não se condena a si mesmo à passividade absoluta nada parece poder – uma vez que a natureza irrevogável da acção impõe que aquilo que foi feito não pode ser desfeito. Mas, será certo que Deus ele mesmo possa, por seu turno, revogar os actos positivos de insurreição cometidos pela sua

---

<sup>103</sup> SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lição X, p. 208: «[...] der Mensch ein anderer ist vor der Tat, gegen die er sich noch frei verhält, und nach vollbrachter Tat, wo diese für ihn selbst Notwendigkeit wird, sich gegen ihn umwendet und nun ihn sich unterwirft [...]». Cf. BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, 128-129, pp. 603-604 e *Durée et Simultanéité*, p. 107: «La faculté qu'on avait de choisir ne peut pas se lire dans le choix qu'on a fait en vertu d'elle».

<sup>104</sup> Schel, pp. 191 («[...] la progéniture, à peine émancipée, porte contre son auteur une main sacrilège [...]») e 192 («Beaucoup de romantiques, à l'époque de Schelling, ont expérimenté dans leur oeuvre ce reniement de l'esprit par l'esprit»). Cf., igualmente, Schel, pp. 141-143.

<sup>105</sup> SIMMEL, Georg, *Art. cit.*, p. 186: «Dem vibrierenden, rastlosen, ins Grenzenlose hin sich entwickelnden Leben der in irgendeinem Sinne schaffenden Seele steht ihr festes, ideell unverrückbares Produkt gegenüber, mit dem unheimlichen Rückwirkung, jene Lebendigkeit festzulgen, ja erstarren zu machen; es ist oft, als ob die zeugende Bewegtheit der Seele an ihrem eigenen Erzeugnis stürbe».

<sup>106</sup> Embora ausente da dissertação de doutoramento de Jankélévitch – onde se alude apenas a um «parricídio» (p. 192) –, a expressão «parricídio espiritual» surge, por uma ocasião e no preciso sentido em que aqui a empregamos, no decurso da monografia que o autor dedicou ao estudo do pensamento de Bergson. Cf. *Berg 1*, p. 247: «Il y a [...] une sorte de parricide spirituel qui est la loi même de la vie. Ainsi l'individu ne se réalise complètement que dans sa descendance, et pourtant nous savons que la progéniture est naturellement ingrate et qu'elle oublie volontiers le sacrifice maternel». Cf., também, *MC 1*, p. 93.

própria descendência – como aquele do qual o livro do *Génesis* dá conta, e que redundou na queda do homem no tempo<sup>107</sup>? Ainda que tudo possa *de direito* (visto que a onipotência configura um dos seus atributos), o Deus do qual nos está falando a segunda filosofia de Schelling nada mais odeia, *de facto*, do que a regressão, pelo que condescende livremente às leis da irreversibilidade do tempo e da irrevogabilidade da acção. Schelling *dixit*: «Seguramente, depois do ser se lhe ter tornado alheio por acção do homem, teria estado em poder do Pai [...] retomar o ser em geral, mas, então, é desde o início que ele não teria desejado a criação [...]»<sup>108</sup>. E, logo a seguir, o autor da *Philosophie der Offenbarung* remata: «[...] retomar não está na maneira do Pai, mas somente emitir, e, pelo contrário, ele desejou de imediato a criação [...]»<sup>109</sup>.

Efectivamente, porque os seus caminhos são, nas palavras de Schelling, não apenas *rectos*, mas também sempre *ascendentes*, o Senhor nunca volta atrás para anular o passado<sup>110</sup>. Eis uma ideia que recorre como um eco, e sob diversas formas, através das últimas obras de Schelling, e que nada menos do que isto nos diz: que a história temporal da consciência humana – que, como vimos, representa a «fractura exposta» da eternidade – constitui um processo tão irreversível (na sua *progressão*) como irrevogável (na sua *significação*). Na verdade,

«[...] em vez de recuar, em vez de desfazer aquilo que fez, ele [Deus] prefere [...] o longo circuito do devir. Haverá religiões pagãs, e erros sem número, e uma cruz. Tudo se passa como se a irreversibilidade fosse uma espécie de destino, diante do qual o Senhor livremente se inclina. A importância que Deus atribui à obra consumada é tanta, que Ele não receia afrontar o desvio aventureiro da história, a fim de que o homem, a obra-prima da sua criação, se livre de apuros por si mesmo. A irreversibilidade é a lei necessária do devir [...]»<sup>111</sup>.

---

<sup>107</sup> Cf. *Gn*, 3:1-24.

<sup>108</sup> SCHELLING, F.W.J., *Op. cit.*, lição XVII, p. 373: «Allerdings also hätte es in der Macht des Vaters gestanden, nachdem das Seyn ihm durch den Menschen entfremdet worden [...] das Seyn überhaupt, das ganze Seyn zurückzunehmen, aber vielmehr hätte er dann gleich die Schöpfung nicht gewollt [...]».

<sup>109</sup> SCHELLING, F.W.J., *Op. cit.*, lição XVII, p. 373: «[...] das Zurücknehmen ist nicht in Gottes Art, sondern nur das Hinausführen, im Gegentheil aber hat er gleich die Schöpfung nur gewollt [...]». Cf. *Schel*, pp. 195 e 235.

<sup>110</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1815), p. 261: «Gott ist in einer beständigen Erhebung».

<sup>111</sup> *Schel*, p. 195: «[...] plutôt que de reculer, plutôt que de défaire ce qu'il a fait, il préfère [...] le long circuit du devenir. Il y aura des religions païennes, et des erreurs sans nombre, et une croix. Tout se passe comme si l'irréversibilité était une sorte de destin devant lequel le Seigneur, librement, s'incline. Dieu attache tant de prix à l'oeuvre achevée qu'il ne craint pas d'affronter le détour aventureux de l'histoire afin que l'homme, le chef-d'oeuvre de sa création, se tire d'embarras par lui-même. L'irréversibilité est la loi nécessaire du

Mas, não basta dizer que a irreversibilidade do tempo e a irrevogabilidade da acção configuram, na filosofia do segundo Schelling, as duas faces de uma mesma lei metafísica (a da ascensão histórica) à qual até a própria divindade se submete – é necessário perceber, ainda, *por que razão* a divindade a ela se submete. Para percebê-lo, precisaremos no entanto de esclarecer, de uma vez por todas, o justo sentido que a temporalidade está revestindo para o autor das *Weltalter*. Ora, ao contrário do que há pouco teremos porventura dado a entender, o tempo designa, para Schelling, não somente a *consequência negativa* da imemorial *cisão* da consciência e da eternidade, mas também, e sobretudo, o *fundamento positivo* da *reconciliação* (*Versöhnung*) histórica da consciência com a eternidade<sup>112</sup>. Na realidade, porque a consciência humana já não pode possuir *simultaneamente* aquele conjunto de predicados contraditórios que a queda feriu na sua unidade primitiva, o processo histórico que o tempo está representando encarregar-se-á de lhe proporcionar uma posse *sucessiva* desses mesmos predicados, circunstanciando deste modo, ao longo dos seus momentos, o «conteúdo de uma felicidade que nos foi dada indivisa» na eternidade<sup>113</sup>.

«O tempo cura-nos da contradição», escreve Jankélévitch em *L'odyssée*, parafraseando uma ideia cuja génese remonta à primeira fase da produção filosófica de Schelling (e, mais especificamente, a *Von der Weltseele*)<sup>114</sup>. Assim, no *System des transcendentalen Idealismus*, por exemplo, o tempo da intuição é definido como a *instância de pacificação* por intermédio da qual os contraditórios, que se excluem mutuamente quando tematizados pelo entendimento, se vão progressivamente conformando entre si – pois, «a contradição, que é sem saída quando opõe contraditórios simultâneos, torna-se inofensiva pela sucessão»<sup>115</sup>.

---

devenir [...]». Cf. SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1813), p. 184: «Der Entschluß, der in irgend einer Art einen wahren Anfang machen soll, darf nicht wieder vors Bewußtseyn gebracht, nicht zurückgerufen werden, welches darum schon ebensoviel als zurückgenommen bedeutet».

<sup>112</sup> Cf. *Schel*, pp. 60-62 & SCHELLING, F.W.J., *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, VIII, pp. 290-294 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XVII, pp. 371 e segs., lição XVIII, pp. 406 e segs. e lição XXIII, pp. 522 e segs. São virtualmente inumeráveis, de resto, os substantivos relativos ao campo lexical da reconciliação («recondução», «Zurückzubringung»; «restituição», «Wiederbringung»; «regeneração», «Regeneration»; «restabelecimento»/«restauração», «Wiederherstellung», etc.) que ocorrem nas supracitadas lições da *Philosophie der Offenbarung*.

<sup>113</sup> *Schel*, p. 60: «[...] il [o devir] détaille laborieusement et au prix de multiples sacrifices, le contenu d'un bonheur qui nous fut donné indivis». Cf., também, *Schel*, pp. 212-213 (sobre a positividade da queda e da história).

<sup>114</sup> *Schel*, p. 60: «[...] le temps nous guérit de la contradiction». Cf. SCHELLING, F.W.J., *Von der Weltseele*, pp. 364-365.

<sup>115</sup> *Schel*, p. 61: «La contradiction, qui est sans issue quand elle oppose des contradictoires simultanés, devient inoffensive par la succession». Cf. SCHELLING, F.W.J., *System des transcendentalen Idealismus*, pp. 518 e segs. e 561-562, *Die Weltalter* (1813), pp. 126 e segs., *Die Weltalter* (1815), pp. 213 e segs., *Einleitung in die Philosophie*

«[...] É absolutamente impossível que teses contraditórias [...] sejam verdadeiras *ao mesmo tempo*, isto é, num só e mesmo momento do desenvolvimento. É, pelo contrário, completamente possível que, a certo ponto do desenvolvimento, a proposição  $A = B$  seja verdadeira, e que, num outro,  $A$  seja não- $B$ »<sup>116</sup>.

O que quer isto dizer? Quer dizer que, para Schelling, o tempo constitui um terceiro termo (*tertium quid*) que medeia entre o ser e o não-ser, um *operador de unidade sintética* que, reconciliando *à la longue* os impossíveis que a reflexão contrapõe em alternativas dramáticas, desafia a rigidez formal dos princípios lógicos da identidade ( $A = A$ ), da não-contradição ( $A \vee \sim A$ ) e do terceiro excluído ( $A = B \vee A \neq B$ )<sup>117</sup>.

«Lógicos e mestres-escola brandem a torto e a direito o princípio do terceiro excluído, como se a vida não conhecesse mil maneiras de o iludir; o devir, vimo-lo, reconcilia miraculosamente os contraditórios, aí onde a nossa lógica se deixa esquarterar por oposições planas, estereis e grosseiras; poderia dizer-se, a este respeito, que, para a vida, não há contradições, mas somente 'contrariedades', no sentido aristotélico do termo»<sup>118</sup>.

---

*der Mythologie*, lição XII, pp. 288-290, lição XIII, pp. 304 e segs., lição XIV, p. 326 e lição XIX, pp. 451-452 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XXXII, pp. 212-214.

<sup>116</sup> SCHELLING, F.W.J., *Erlangen Vorträge*, p. 215: «[...] es ist allerdings unmöglich, daß widerstreitende Behauptungen [...] zugleich – nämlich in einem und demselben Moment der Entwicklung wahr seyen. Wohl möglich aber ist, daß für einen gewissen Punkt der Entwicklung der Satz:  $A$  ist  $B$  wahr sey, für einen andern  $A$  ist nicht  $B$ ».

<sup>117</sup> Acerca do tempo como um terceiro termo entre o ser e o não-ser, cf. *Schel*, pp. 21, 43, 57, 62, 107-108 e 112 & SCHELLING, F.W.J., *Von der Weltseele*, pp. 364-365, *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, p. 66, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, pp. 241 e 263, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XVII, pp. 395-396 e lição XIX, pp. 451-452, *Philosophie der Mythologie*, lição VII, pp. 141-143, lição X, p. 190 e lição XV, pp. 342-343 e *Philosophie der Offenbarung*, lição IV, pp. 69-71, lição XI, pp. 225-227, lição XXIV, pp. 13-14, lição XXVIII, p. 111 e lição XXX, p. 170; acerca do carácter intemporal das alternativas engendradas pela reflexão, cf. *Schel*, pp. 97-101 e 336-337 & SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1815), pp. 286-287, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, pp. 241-242 e 262-263, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XVII, pp. 395-396, *Philosophie der Mythologie*, lição VII, pp. 141-142 e *Philosophie der Offenbarung*, lição IV, pp. 69-70, lição XI, pp. 225-226 e lição XXX, pp. 170-171; acerca do tempo como o foro da superação dos princípios lógicos, cf. *Schel*, pp. 35-36, 60-62, 97-99 e 131-132 & SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1813), pp. 123 e segs., *Die Weltalter* (1815), pp. 213 e segs., *Darstellung des philosophischen Empirismus*, pp. 229-231, 241-242 e 262-265, *Darstellung des Naturprozesses*, pp. 304 e segs., *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XII, pp. 288-290, lição XIII, pp. 317-320, lição XVII, pp. 395-396 e lição XVIII, pp. 411-413, *Philosophie der Mythologie*, lição VII, pp. 141-143 e *Philosophie der Offenbarung*, lição IV, pp. 69-71, lição XI, pp. 225-227 e lição XXX, p. 170.

<sup>118</sup> *Schel*, p. 98: «Logiciens et maîtres d'école brandissent à tort et à travers le principe de tiers exclu, comme si la vie ne savait pas mille moyens de l'é luder; le devenir, nous l'avons vu, reconcilie miraculeusement les

E, de imediato, Jankélévitch conclui:

«A contradição, que exprimia uma impossibilidade sem saída, designa agora um acto positivo: o acto de excluir, isto é, de pôr qualquer coisa fora de si»<sup>119</sup>.

Mas se, ontologicamente, o tempo é ser e não-ser, axiologicamente, ele é tão negativo como positivo. Para Schelling, o tempo é *uma doença (eine Krankheit)*, um processo terapêutico que, tendo em vista a regeneração de uma unidade lesada (= consciência privada da divindade), se determina simultaneamente como um mal em relação à saúde passada que dissolve, e como um bem em relação à saúde futura que promove<sup>120</sup>.

História da «convalescença espiritual» de uma consciência decaída, que se entrega ao calvário da finitude «como nós nos entregamos ao cirurgião – para curar», o tempo constitui assim, para o Schelling de Jankélévitch, uma «peregrinação de exílio», que tem por finalidade o *regresso (νόστος) religioso* do homem à sua «querida pátria» (= eternidade)<sup>121</sup>. De facto, «[...] semelhante às viagens de Ulisses, que simbolizavam nos

---

contradictaires là où notre logique se laisse écarteler par des oppositions plates, stériles et grossières; on pourrait dire à cet égard qu'il n'y a pas pour la vie de contradictions, mais seulement des 'contrariétés' au sens aristotélien du mot».

<sup>119</sup> Schel, p. 98: «La contradiction, qui exprimait une impossibilité sans issue, désigne maintenant un acte positif: l'acte d'exclure, c'est-à-dire de poser quelque chose hors de soi». Jankélévitch está subvertendo, aqui, o sentido de uma passagem da *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, onde, na esteira de Aristóteles, Schelling afirma que a expressão «terceiro excluído» (*ausgeschlossene Dritte*) designa um acto positivo de exclusão, quando (e apenas quando) considerada na sua relação ao caso das oposições de contrários (que opõe distintamente ao caso das oposições de contraditórios). Cf. SCHELLING, F.W.J., *Op. cit.*, lição XII, p. 290: «Aber da es was es ist nur ist ( $\pm A$ ), wenn ihm sowohl das eine ( $-A$ ) als das andere ( $+A$ ) vorausgesetzt ist, also nur als *das ausgeschlossene Dritte* sein kann (ich bediene mich unbedenklich dieses Ausdrucks, der bei kontradiktorisch Entgegengesetztem verneinend ist und sagt: dass ein Mittleres oder Drittes unmöglich ist, aber bei bloss konträr Entgegengesetztem, wo ausschliessen nur so viel bedeutet als ausser sich setzen, positive Bedeutung hat) [...]». Cf. ARISTÓTELES, *Da interpretação*, 21a-22a (sobre o princípio lógico do terceiro excluído) e *Metafísica*, X, 1055a-1055b (sobre a contrariedade).

<sup>120</sup> Schel, pp. 62-66 e 103 e TVM, p. 105 & SCHELLING, F.W.J., *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição IX, p. 222, *Philosophie der Mythologie*, lição XIV, pp. 316-321 e *Philosophie der Offenbarung*, lição IX, pp. 184-188 (nas quais o autor equipara o processo mitológico à evolução de uma doença).

<sup>121</sup> Schel, pp. 63 («convalescence spirituelle»), 62 («Elle [a consciência] s'engage dans les aventures de l'histoire comme on se livre au chirurgien, – pour guérir») e 65 («pèlerinage d'exil») & PLOTINO, *Enéadas*, I, VI, 8, 16 («Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα»). Cf. SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Kunst*, § 42, pp. 445 e 449, § 50, p. 454 e § 60, pp. 456-457, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, p. 186, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, p. 272 e *Darstellung des Naturprozesses*, pp. 387-389 (acerca do necessário regresso da consciência à eternidade). O termo «exílio» («Exil»), ao qual Schelling quase nunca recorre, parece ser aqui empregue por Jankélévitch numa tentativa de verter para francês aquela «saída para fora do Absoluto» (*heraustreten aus dem Absoluten*) à qual o autor germânico se está referindo num texto de 1795. Cf. SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, parte I, vol. I, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, III, p. 294 («Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme», in *Premiers écrits*, pp. 149-213) &



mistérios gregos a conversão progressiva das almas errantes [...]», o itinerário histórico da consciência parece estar encenando uma odisseia (οδύσσεια), na verdadeira acepção homérica da expressão<sup>122</sup>. Ou seja: uma *progressão-regressiva* ou uma *regressão-progressiva* que, recurvando o processo sobre si mesmo para reconduzir o homem à sua origem, assume por último, não a forma de uma recta infinita (como pretende a dialéctica linear de Condorcet), mas a forma de um círculo finito, que obriga o fim a coincidir com o princípio<sup>123</sup>.

«[...] O devir não pode durar indefinidamente; chega um dia em que a saúde original se restabelece, em que o ciclo se fecha. Pois, a história tem de acabar por onde começa [...]. O Alfa e o Ómega reúnem-se, o circuito encerra-se. Por outras palavras, o desenvolvimento de que aqui se trata é um desenvolvimento *cíclico*»<sup>124</sup>.

---

BAADER, Franz Von, *Ueber zeitliches und ewiges Leben*, p. 288 e *Vorlesungen über die Lehre Jacob Böhme's*, p. 207. Registe-se ainda que, da conjugação dos étimos gregos «νόστος» («regresso») e «ἄλγος» («dor»), deriva o substantivo francês «nostalgie» («nostalgia»), que exprime uma «dor do regresso» à qual Jankélévitch haveria, em 1974, de dedicar o último capítulo de *L'irréversible et la nostalgie* (pp. 276-313). O Schelling de 1809 não deixará, por seu lado, de consagrar algumas das mais complexas páginas da *Freiheitschrift* à «nostalgia que sente o Uno eterno de se produzir a si mesmo» (*die Sehnsucht, die das Ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären*). Cf. *Philosophische Untersuchungen*, pp. 359 e segs.

<sup>122</sup> Schel, pp. 65-66: «[...] semblable aux voyages d'Ulysse qui symbolisaient dans les mystères grecs la conversion progressive des âmes errantes [...]». Note-se que é o próprio Schelling quem, no seu *System des transcendentalen Idealismus*, alude a algo como uma «odisseia do espírito». Cf. *Op. cit.*, p. 628: «Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht [...]».

<sup>123</sup> Jankélévitch recordar-se-á desta lição schellinguiana, no decurso da sua meditação sobre a morte. Cf. *Mor*, pp. 95 e 168-169: «Comme nous le montrera la dérision du vieillissement, le temps par lequel l'être s'affirme en niant le non-être de la mort est lui-même une mort progressive; le devenir qui nous sert [...] à faire reculer le néant, nous achemine, en somme, vers ce néant; l'instrument même de notre réalisation et de notre développement nous rapproche chaque jour davantage du non-être final [...]. Par une contradiction ironique et vraiment déroutante qui nous fait rebondir de l'espoir dans le désespoir, la régression est inscrite à l'intérieur même de la progression, et marche du même pas: non qu'elle la neutralise à proprement parler, car un progrès et un recul, l'un par l'autre compensés, immobiliseraient la devenir purement et simplement; démentant sans cesse la réalisation de l'être, la marche au non-être double cette réalisation avec le processus inverse qui est comme une ligne souterraine contrepoincée à la première; à chaque moment la positivité implique une négativité et l'évolution une involution qui est comme se transposition juxta-linéaire [...]» (p. 95). Sobre a dialéctica linear de Condorcet, cf. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Vrin, 1970.

<sup>124</sup> Schel, p. 64: «[...] le devenir ne peut durer indéfiniment; un jour arrive où la santé originelle se rétablit, où le cycle est bouclé. Car l'histoire doit finir par où elle commence [...]. L'Alpha et l'Oméga se rejoignent, le circuit se referme. En d'autres termes le développement dont il est ici question est un développement *cyclique*». Cf. SCHELLING, F.W.J., *System der gesamten Philosophie*, §§ 313-314, pp. 563-565, *Die Weltalter* (1813), p. 132, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição X, pp. 239-241 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XXIV, pp. 26-27 (em relação à impossibilidade de uma progressão infinita). *Nota bene*: embora o círculo configure, no *System der gesamten Philosophie*, a imagem mesma do engendramento temporal da diferença no seio da identidade, a partir das *Weltalter*, Schelling socorrer-se-á da imagem do círculo apenas para simbolizar o tempo indiferenciado e iterativo que caracteriza os ciclos da natureza (ao qual se opõe o tempo diferenciado e inovador que caracteriza a história religiosa do homem). Cf. SCHELLING, F.W.J., *System der gesamten Philosophie*, § 76, p. 225 e *Weltalter* (1815), pp. 228 e segs. Daí que não nos pareça feliz a escolha

Mas, não existirá uma óbvia contradição entre as metáforas geométricas da recta e do círculo, que Jankélévitch alternadamente convoca para anatomizar o sentido do devir schellinguiano<sup>125</sup>? De maneira nenhuma. Com efeito, se a metáfora da recta traduz um ponto de vista sobre a *gênese da história*, ilustrando o modo como ela *começa* (a saber, com a supressão daquela simultaneidade circular de momentos eternos, à qual se substitui o tempo verdadeiro), a metáfora do círculo traduz, por sua vez, um ponto de vista sobre a *finalidade da história*, ilustrando o modo como ela *termina* (a saber, com a supressão daquela sucessão rectilínea de momentos temporais, à qual se substitui a verdadeira eternidade). O que significa isto? Significa a) que, quando a eternidade é meramente concebida como a *causa material* ou *ex qua* do tempo, o tempo de que então se fala pode ser pensado como uma *série rectilínea (mas, infinita) de momentos progressivos*; b) que, quando a eternidade é meramente concebida como a *causa final* ou *in quam* do tempo, o tempo de que então se fala pode ser pensado, ao invés, como uma *série finita (mas, circular) de momentos regressivos*; c) que, se a tese a) fosse verdadeira por si só, o tempo não teria qualquer *valor* (pois, para Schelling, onde não há finalidade não há valor)<sup>126</sup>; d) que, se a tese b) fosse verdadeira por si só, o tempo não teria qualquer *sentido* (pois, para Schelling, onde não há progresso não há sentido)<sup>127</sup> e; e) que, quando a eternidade é simultaneamente concebida como a *causa material* e como a *causa final* do tempo, o tempo de que então se fala deve ser pensado, à maneira sempre paradoxal de Jankélévitch, como um meio termo «[...] entre o Regresso puro e simples dos místicos e o Progresso dos nossos filantropos»<sup>128</sup>, ou melhor: como um *processo sucessivo que visa a restauração de uma unidade perdida*. Ora, não será exactamente esse bipolar e bivalente dinamismo de protensão e de retracção, de sístole e de diástole, que Jankélévitch deseja sancionar, ao sugerir – não sem equívoco, note-se – o recorte *espiralar* do devir schellinguiano?

---

dos termos «círculo» («*cercle*») e «ciclo» («*cycle*») para indicar o sentido de um processo religioso que comporta, ao mesmo tempo, uma exigência de absoluta progressão e uma exigência de regresso ao absoluto. De resto, tal como em breve veremos – e tal como o próprio Jankélévitch acabará por admitir –, na filosofia de Schelling não se pode falar de um regresso puro e simples da consciência à sua origem...

<sup>125</sup> Comentaremos e entrecruzaremos, daqui em diante, o seguinte leque de textos: *Schel*, pp. 64 e segs. e 264 e segs. e *Men 1*, pp. 72-73 & SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Mythologie*, lição VI, pp. 112 e segs. e *Philosophie der Offenbarung*, lição VI, pp. 103 e segs. e lição XIII, pp. 262 e segs.

<sup>126</sup> Veja-se, por exemplo, SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lição XXIV, p. 13.

<sup>127</sup> Veja-se, por exemplo, SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1813), p. 121.

<sup>128</sup> *Schel*, p. 271: «Le devenir organique sera donc moyen entre le Retour pur et simple des mystiques et le Progrès de nos philanthropes».

«Poderíamos talvez comparar a evolução schellinguiana com uma espiral, isto é, com a curva descrita por um ponto que roda ao avançar: a rotação e o progresso, compostos um pelo outro, engendram uma certa forma de devir, que não é, nem a deslocação rectilínea, nem o círculo descrito por uma consciência em torno do seu centro imóvel; o circuito da história permanece semi-aberto. É um ciclo, se quisermos, mas um ciclo que se estira e se ergue para o futuro; ele não se hipnotiza na saudade das coisas volvidas; ele ignora aquela melancolia desencorajadora que, exalando-se do passado, paralisa o alegre progresso do espírito»<sup>129</sup>.

E, logo a seguir, Jankélévitch remata:

«Já que a consciência entrou na animação ruidosa da história, mais vale que ela não volte para trás e desfrute da liberdade»<sup>130</sup>.

Recta, círculo, espiral, a própria diversidade das analogias geométricas que Jankélévitch faz intervir na sua tentativa de determinação da forma e do sentido do devir schellinguiano atesta bem da sua estrutura radicalmente ageométrica<sup>131</sup>. E, no entanto, é precisamente nessa diversidade, nessas aparentes *contradictiones in adjecto*, que se encerra o mais profundo segredo da concepção schellinguiana do tempo, que se acede, por fim, à entrevisão daquilo que possa ser algo como um *recto regresso da consciência ao absoluto*.

Entendamo-nos: porque o tempo histórico representa, para Schelling, uma série de superações-inclusivas do presente por um futuro que o conserva como passado, a eternidade que por seu meio se restaurará será, necessariamente, uma «eternidade experimentada», que não pode deixar de integrar em si a memória das lições colhidas

---

<sup>129</sup> Schel, p. 271: «On pourrait peut-être comparer l'évolution schellingienne à une spirale, c'est-à-dire à la courbe décrite par un point qui tourne en avançant: la rotation et le progrès, composés l'un par l'autre, engendrent une certaine forme de devenir qui n'est ni le déplacement rectiligne ni le cercle décrit par une conscience autour de son centre immobile; le circuit de l'histoire reste à demi ouvert. C'est un cycle, si l'on veut, mais un cycle qui s'étire et se soulève vers le futur; il ne s'hypnotise pas dans le regret des choses révolues, il ignore cette mélancolie décourageante qui, s'exhalant du passé, paralyse le joyeux progrès de l'esprit».

<sup>130</sup> Schel, p. 271: «Puisque la conscience est entrée dans l'animation bruyante de l'histoire, il vaut mieux qu'elle ne revienne plus en arrière et qu'elle goûte de la liberté». Escusado será dizer que, definida como a linha curva ilimitada descrita por um ponto que gradualmente se distancia do seu epicentro geométrico, a espiral – cuja presença Jankélévitch surpreende no *System der gesamten Philosophie* (§ 313, p. 564) – parece atraí-lo claramente a exigência de autocircunscrição que a filosofia de Schelling está impondo à evolução temporal. Sobre a espiral como metáfora do tempo, cf. *TV 1*, p. 745, *PI*, p. 90 e *QPI*, pp. 120-121.

<sup>131</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lição VII, pp. 130-132.

no purgatório da diferença. Assim, «como a síntese, na dialéctica hegeliana, reencontra a tese inicial transfigurada, a consciência regressa [...] à sua unidade original, depois de ter esgotado todas as experiências da história»<sup>132</sup>.

Na verdade, à imagem e semelhança do que acontece na parábola neotestamentária do filho pródigo<sup>133</sup>, na última filosofia de Schelling, a unidade à qual o homem regressa é *substancialmente* idêntica, mas *semanticamente* distinta, da unidade da qual o homem procede – pois, entre uma e outra, houve uma *separação ante-histórica* (primeiro) e uma *reconciliação histórica* (depois). Isto é: um intervalo de tempo efectivo que permitiu ao homem tomar consciência da unidade primordial enquanto tal<sup>134</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer tão-somente que, de acordo com a doutrina schellinguiana da revelação, a perfeição reside, não *no princípio* (como pressupõem os emanatistas), mas *no fim* da odisseia temporal que está sendo protagonizada pela consciência<sup>135</sup>. Ora, porque «nunca se chega ao fim instantaneamente», o processo histórico (e a ciência que se quer digna desse nome com ele), «tem de percorrer, sem saltar sobre eles, todos os intermediários do desenvolvimento», ou melhor: todo o conjunto de dolorosas *mediações dialécticas*, «através das quais o homem se encaminha para a glorificação definitiva»<sup>136</sup>.

Deste modo se explica, não apenas o carácter *progressivo* do processo de «retroversão ao espiritual»<sup>137</sup>, mas também o carácter *necessário* de todas e de cada uma das suas etapas temporais. Em rigor, mais do que um absurdo complexo de expedientes dilatatórios, que se destinariam a protelar – se não mesmo a impedir – o regresso do homem à sua «querida pátria», as etapas que estão norteando a peregrinação da consciência em devir constituem, para o segundo Schelling, o necessário complexo de

---

<sup>132</sup> Schel, p. 66: «Comme la synthèse, dans la dialectique hégélienne, retrouve la thèse initiale transfigurée, ainsi la conscience revient [...] à son unité originelle, ayant épuisé toutes les expériences de l'histoire». Cf. Schel, p. 271 & SCHELLING, F.W.J., *Op. cit.*, lição IV, pp. 71-72.

<sup>133</sup> Lc, 15:11-32. Trata-se aqui de uma parábola bíblica que Jankélévitch comentou por diversas vezes. Cf. TV 1, pp. 477-478, JNSQ 1, p. 154, PI, pp. 88-90, MC 3, p. 79, IN, pp. 15, 291-292, 298, 301 e 311 e PM, p. 24.

<sup>134</sup> Veja-se, entre outros textos possíveis, SCHELLING, F.W.J., *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição VIII, pp. 175 e segs. e *Philosophische Untersuchungen*, p. 403: «Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich».

<sup>135</sup> Cf. Schel, pp. 264 e segs. & SCHELLING, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen*, p. 413, *Die Weltalter* (1815), pp. 219 e 244-245, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição IV, p. 79, lição VI, pp. 137-138 e lição XXI, pp. 502-503 e *Philosophie der Mythologie*, lição XVIII, pp. 390-391.

<sup>136</sup> Schel, p. 78: «On n'arrive jamais au but instantanément, et la science doit parcourir, sans en sauter, tous les intermédiaires du développement. Ces intermédiaires apparaissent dans l'histoire comme des souffrances, à travers lesquelles l'homme s'achemine vers la glorification définitive». Cf. SCHELLING, F.W.J., *Stuttgarter Privatvorlesungen*, pp. 421 e 433-434, *Erlangen Vorträge*, pp. 237-238, *Philosophie der Mythologie*, lição VI, p. 116, *Philosophie der Offenbarung*, lição V, pp. 82-85, lição XI, p. 237, lição XIII, pp. 286-289 e lição XVIII, pp. 391-392 e *Darstellung des Naturprozesses*, p. 325: «Die wahre Wissenschaft darf kein Moment übergehen [...]».

<sup>137</sup> SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Mythologie*, lição XIII, p. 262: «Wiederum-wendung ins Geistige».

instâncias históricas pelas quais deve passar (até transitar em julgado) o processo de restauração da unidade perdida.

«[...] Não há nada de absurdo no seio do devir, nada que não tenha a sua razão de ser, a sua verdade interior; é preciso que todos os momentos dessa sucessão sirvam para qualquer coisa, pois todos são iguais em dignidade; que o próprio escândalo se torne natural e organicamente necessário»<sup>138</sup>.

E, um pouco mais à frente, Jankélévitch acrescenta:

«Há um devir pleno de sentido, e importa justificar todos os seus caprichos, todos os seus paradoxos aparentes»<sup>139</sup>.

Efectivamente, continuando embora a afirmar o primado da eternidade sobre o tempo, o segundo Schelling recusa-se a fazer tábua rasa da evidência do devir, e – contrariando o habitual *modus operandi* da metafísica clássica – empenha-se, por completo, num exercício de justificação especulativa do sentido do processo histórico. Ou seja: numa tentativa de legitimação dessa «via sacra» que, ao cabo de sofrimentos e de tribulações sem número, deverá conduzir-nos, por último, àquele tudo-uno que em si absolve todas as antíteses da existência finita. Não foi Schelling quem, na sua *Philosophie der Offenbarung*, ousou dizer que, «[...] desde sempre, o tempo foi como que a má consciência de toda a metafísica vazia, a dificuldade que ela procurava iludir»<sup>140</sup>?

---

<sup>138</sup> Schel, p. 47: «[...] il n'y a rien d'absurde au sein du devenir, rien qui n'ait sa raison d'être, sa vérité intérieure; il faut que tous les moments de cette succession servent à quelque chose, car tous sont égaux en dignité; que le scandale lui-même devienne naturel et organiquement nécessaire». Sobre a natureza necessária das etapas do tempo, cf. Schel, pp. 93, 143, 200 e 268 & SCHELLING, F.W.J., *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição XIII, pp. 301-304. Note-se contudo que, ao invés do que sucede nas páginas do *System der gesamten Philosophie* (ainda muito marcadas pelo determinismo fatalista da metafísica de Espinosa), na última filosofia de Schelling, a necessidade, que rege a sucessão das «idades do mundo», não exclui a liberdade, que rege o conteúdo histórico interno de cada uma dessas «idades». Tal como bem escreve o jovem Jankélévitch, na p. 337 da sua tese: «La vérité est que le tout de l'histoire a sa légalité objective, bien que les détails en soient indéterminés; pas de mécanisme brutal, mais, dans toutes les actions humaines, une règle de la nature qui déborde le moi, traduisant les desseins de l'espèce et l'intention générale de la Providence [...]. Pourtant, nous ne sommes pas les acteurs d'un drame déjà écrit: nous créons nos rôles en les jouant, nous collaborons avec un poète invisible qui se révèle peu à peu par l'effet même du devenir».

<sup>139</sup> Schel, p. 49: «Il y a un devenir plein de sens, et il importe d'en justifier toutes les fantaisies, tous les paradoxes apparents».

<sup>140</sup> SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lição XXVIII, p. 108: «Denn von je an war die Zeit gleichsam das böse Gewissen alle leeren Metaphysik, der Punkt, dem sie gern aus dem Wege ging».

Que o mesmo é perguntar: não foi ele quem, pela primeira vez, tratou de desbravar o difícil caminho que, algumas décadas mais tarde, haveriam de trilhar as filosofias do tempo de Bergson, de Heidegger e de Jankélévitch?

Neste ponto se encerra o nosso retrato dos anos de juventude de Jankélévitch, que, como é bom de ver, se encontram marcados por um conflito surdo, latente, mais precisamente: aquele que o próprio autor insensivelmente foi estabelecendo entre as concepções do tempo sustentadas por Bergson (que o firma como uma instância de valor absoluto) e por Schelling (que o firma como uma instância de valor relativo). Vejamos, agora, como esta tensão é resolvida por uma metafísica do tempo que faz questão de «começar pelo começo», leia-se: pela interrogação da *origem radical* do seu objecto.

SEGUNDA PARTE

DA ORIGEM





## CAPÍTULO I

### A NEGAÇÃO

«Mourir pour l'invisible – voilà la  
métaphysique»

Levinas

*Os três domínios da filosofia primeira • A exigência neoplatônica de um para além do ser  
• A exigência neoplatônica de um para além do pensar • A alternativa da filosofia positiva  
e da filosofia negativa do absoluto • O léxico neoplatônico da transcendência • Os nomes  
divinos: α) a ordem-totalmente-outra e a sobreverdade; β) o ele-mesmo (e do órgão-  
obstáculo); γ) o não-sei-quê e o quase-nada • A simplicidade • Os limites da filosofia  
negativa*

No pensamento de Jankélévitch, a questão pela origem radical vem mediada pela necessidade de determinar o escopo, o sentido e os limites de algo como uma verdadeira filosofia primeira – necessidade que está encontrando o lugar da sua única expressão nas páginas de uma obra de 1954, convenientemente intitulada *Philosophie première*<sup>1</sup>. Ora, enquanto único lugar da tematização da questão da origem, *Philosophie première* ocupa, necessariamente, uma posição central no seio do pensamento de Jankélévitch,

---

<sup>1</sup> Depreende-se da correspondência mantida entre o autor e Beauduc que os trabalhos de redacção da obra remontam, pelo menos, a 1948. Cf. VL, Carta a Beauduc de 11 de Julho de 1948, p. 318: «J'écris, je ne sais pour qui, une Métaphysique». Acerca da filosofia primeira de Jankélévitch, cf. JERPHAGNON, Lucien, *Entrevoir et vouloir*, pp. 21-33, VAX, Louis, «Du bergsonisme à la philosophie première», *Critique*, 92 (Paris, 1955), pp. 36-52, WAHL, Jean, «La philosophie première de V. Jankélévitch», *Revue de métaphysique et de morale*, 60 (Paris, 1955), pp. 161-217, BAUMANN, Lutz, «Vladimir Jankélévitch's Entwurf einer Ersten Philosophie», *Prima philosophia*, 1 (Cuxhaven, 1990), pp. 265-283 & FABRIS, Adriano, «L'impossible relation avec l'absolu. À propos de *Philosophie première* de Vladimir Jankélévitch», in LISCIANI-PETRINI (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 69-83.

representando, à vez, o fundamento da sua metafísica, o momento da especificação do conjunto de conceitos operatórios que a governam, e o motor de arranque de uma filosofia do tempo que, encontrando no instante a sua palavra de ordem, encontrará no facto bruto da irreversibilidade e na inevitabilidade da morte-própria as suas obsessões capitais.

Acrobático esforço de entrevisão do princípio incondicionado do ser e do tempo<sup>2</sup>, *Philosophie première* constitui, ainda, o recinto de um constante confronto com a história da metafísica ocidental. E, desde logo, com a ideia aristotélica de uma filosofia primeira (πρώτη φιλοσοφία), ou seja: de uma filosofia que teria por objecto, não o ente enquanto isto ou aquilo, mas o ente enquanto ente (ὄν ἢ ὄν), considerado em geral, na sua essência ou substância (οὐσία)<sup>3</sup>. Porque, para Jankélévitch, uma filosofia que visa, não o ser (εἶναι), mas a substância do ente, não a posição do facto de ser, mas a definição do ente de facto, uma tal filosofia, dizíamos, não pode ser mais do que segunda, na medida em que prefere à pergunta pela origem do ser uma pergunta pela essência do ente já-originado<sup>4</sup>. O que significa isto? Significa – para retomarmos aqui aquela distinção escolástica que, na senda de Schelling, Jankélévitch está fazendo sua – que a *Metafísica*

---

<sup>2</sup> Desse esforço são eloquentes testemunhas as cartas a Beauduc datadas de 6 de Janeiro de 1951 e de 30 de Dezembro de 1952. Cf. *VL*, pp. 325 e 328: «J'écris *Pour une philosophie première*. Ma métaphysique. [...] J'avance ligne par ligne. Je ne sais trop de quoi je parle. Qu'est-ce que c'est, en somme, la philosophie première? J'ai grand-peur de n'en sortir jamais» (p. 325); «Ma *Philosophie première* sortira [...] dans quelques mois. [...] C'a été mon plus gros effort depuis les Vertus [alusão ao *Traité des Vertus*, cuja primeira edição foi publicada em 1949], et j'ai souvent failli précipiter le manuscrit dans la corbeille. Peut-être aurait-il dû y rester. Enfin, pour le mysticisme, tu seras servi» (p. 328). Os termos «acrobacia» («acrobatie») e «acrobático» («acrobatique») recorrem como um leitmotiv em muitas das obras de Jankélévitch. Cf. *MC 1*, pp. 155-156, *MC 3*, p. 33, *Ir 1*, pp. 36-37, *Fau 1*, p. 187, *Mal*, pp. 16-17, *Men 1*, p. 49, *Noc 1*, pp. 12-13, *TV 1*, pp. 240, 313-314, 558 e 629, *TV 2.1*, pp. 19, 23, 38, 41 e 51, *TV 2.2*, p. 951, *TV 2.3*, p. 1236, *PP*, pp. 73, 119, 125, 203, 215 e 245, *AVM 2*, pp. 14, 30-32 e 108, *JNSQ 1*, pp. 34, 64-65, 107-109 e 113-114, *JNSQ 2.2*, pp. 92, 125-126 e 133, *PI*, pp. 211-212, *MI*, p. 53, *AES*, pp. 83 e 216, *Mor*, pp. 28-32, 54, 70, 103, 125, 236, 257, 311, 319-320 e 336, *IN*, p. 134, *QPI*, pp. 20 e segs., 84, 166-167 e 235-236 e *PM*, pp. 79-80, 124, 142, 148 e 180.

<sup>3</sup> Cf. *PP*, pp. 1-2 e *MI*, p. 39. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1004a, VI, 1026a e XI, 1061b (acerca da ideia de uma filosofia primeira); IV, 1003a e 1005a (a filosofia primeira tem por objecto o ente enquanto ente); VII, 1028b (a filosofia primeira tem por objecto o ente enquanto ente, considerado na sua essência ou substância). *Nota bene*: se, como ontologia, a filosofia primeira de Aristóteles configura, em rigor, um saber do ente enquanto ente (ὄν ἢ ὄν), como teologia, ela configura, contudo, um saber da substância primeira (πρώτη οὐσία, VII, 1032b e 1037a), identificada aqui com aquele eterno motor imóvel (κινούμενον κινεῖ) que move sem estar ele mesmo em movimento (XII, 1072a). Ora, ainda que Jankélévitch se pronuncie apenas *en passant* (*PP*, p. 2) sobre a vertente teológica da filosofia primeira de Aristóteles, podemos deduzir que se lhe aplicam, *mutatis mutandis*, as grandes linhas de força da crítica que o autor está dirigindo à tradição onto-teo-lógica em geral (crítica essa que, mais à frente, examinaremos em detalhe).

<sup>4</sup> Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, parte II, vol. 41, 1984, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, § 17, p. 64 (O que é uma coisa. Doutrina de Kant dos princípios transcendentais, trad. Carlos Morujão, Lisboa, Edições 70, 1992). Recordemos que, em grego, «ὄν» («ente») constitui o particípio presente do infinitivo «εἶναι» («ser»), designando assim, na leitura de Jankélévitch, o depósito segundo (ou substantivo) de uma posição primeira (ou verbal).

de Aristóteles responde ao *quid* sem responder ao *quod*: ela diz-nos o *que* (τί / *quid* / *was*) é o ente, nocionalmente, mas não *que* (ὅτι / *quod* / *dass*) algo seja, efectivamente<sup>5</sup>.

Aquilo que, de acordo com Jankélévitch, uma filosofia que se queira verdadeiramente primeira deve sondar é, não 1) o *domínio empírico e já-posto dos entes que são* (domínio que delimita o objecto de uma *filosofia terceira* fundada na *percepção*); não 2) o *domínio meta-empírico e já-posto das essências que são* (domínio que delimita o objecto de uma *filosofia segunda* fundada na *intelecção*), mas sim 3) o *domínio metalógico e positivo de um absoluto que, não sendo, põe os entes e as essências que são* (domínio que delimita o objecto de uma *protologia ou protosofia* fundada na *intuição*)<sup>6</sup>. Trata-se aqui de uma tríplice hierarquia, que comporta em si duas modalidades diversas de relação, nomeadamente: a genealógica e a axiológica. Pois, se o absoluto precede as essências e os entes tanto de facto como de direito (porquanto se posiciona, para além deles, como a fonte do seu ser e do seu valor), as essências, essas, precederão os entes de direito (porquanto regulam meta-empiricamente as suas relações intra-empíricas), mas não já de facto (porquanto se posicionam, como eles, no plano onto-lógico do ser já-posto). O que quer isto dizer? Quer dizer, em suma, que a filosofia primeira de Jankélévitch está instituindo um insuturável dualismo entre o plano *onto-lógico* do ser já-posto (= empírico + meta-empírico) e o plano *meta-onto-lógico* do não-ser que põe (= metalógico) – dualismo que aquela tríplice hierarquia recobre, mas que não devemos perder de vista, sob pena de erroneamente a reduzirmos ao esquema neoplatónico das emanções progressivas (segundo o qual compete a cada hipóstase a geração da posterior)<sup>7</sup>.

Mas, o que legitima a postulação desta hierarquia dotada de três diferentes vértices de sentido (o metalógico, o meta-empírico e o empírico), onde Jean Wahl julga reconhecer uma divisão de matriz schellinguiana, e onde, por seu turno, Isabelle de Montmollin julga reconhecer a sombra dos três géneros de conhecimento elencados por

---

<sup>5</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Op. cit.*, VI, 1025b. Philonenko equivoca-se claramente, quando afirma que, no âmbito da filosofia de Jankélévitch, o *quod* refere a essência e o *quid* «a penetração da coisa na empiria» (cf. Jankélévitch, pp. 421-422 e 587). Seria de resto insólito que, sem qualquer aviso prévio, o nosso autor tivesse optado por inverter diametralmente o sentido que, desde o período escolástico, tem vindo a ser atribuído de modo consensual aos dois termos em apreço.

<sup>6</sup> Cf. *PP*, pp. 38, 78-79, 98, 154-155 e 169 (sobre os três domínios e os três objectos da filosofia) e pp. 174 e 187 (sobre a ideia de uma protologia ou protosofia). Philonenko equivoca-se novamente, ao sustentar que, para Jankélévitch, o metafísico se identificaria com o meta-empírico (e não com o metalógico, que, noutra passagem, o comentador designa como o domínio de uma filosofia terceira...). Cf. PHILONENKO, Alexis, *Op. cit.*, pp. 36-37 e 408.

<sup>7</sup> Cf. *TV 1*, pp. 331-332. Acerca do esquema que rege a filosofia primeira de Jankélévitch, veja-se o Apêndice da nossa tese (p. 373). Lucien Jerphagnon socorre-se da expressão «meta-ontologia» (*méta-ontologie*) para descrever a metafísica de *Philosophie première*. Cf. *Op. cit.*, p. 18.

Espinosa na sua *Ética*<sup>8</sup>? A resposta é simples: a ideia de que o ser (entendido enquanto totalidade empírica e meta-empírica) não pode originar-se a si mesmo, carecendo assim da posição de uma instância meôntica superior, que seja capaz de o justificar no seu princípio. Em rigor, se na génese do ser principiado estivesse um ser principiante – fosse ele o ser «maior do que o qual nada pode ser pensado» de Anselmo<sup>9</sup> –, nada nos impediria de perguntar pelo ser que, por sua vez, estaria na génese desse ser principiante, e assim sucessivamente, numa regressão ao infinito na ordem das causas que só poderia ser suspensa pela hipostasiação em princípio de um ser arbitrariamente definido como o primeiro.

«Aquele que espera encontrar o bom Deus, visando, na sua ascensão dialéctica, causas cada vez mais eminentes, ou se condena a uma regressão indefinida, ou, em desespero de causa (pois, ´é preciso parar`), decide sagrar arbitrariamente uma causa sobreeminente, que proclamará puramente causante e puramente motriz, sem nenhuma mistura de causado»<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. WAHL, Jean, *Art. cit.*, p. 165 & MONTMOLLIN, Isabelle de, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, p. 121. Na verdade, nenhuma destas duas comparações prima pela sua correcção: a de Wahl, porque Schelling nunca distingue entre uma filosofia primeira, uma filosofia segunda e uma filosofia terceira, e porque o trecho de *Philosophie première* para o qual remete se refere apenas à distinção operada pelo autor das *Weltalter* entre uma filosofia negativa e uma filosofia positiva (cf. *PP*, p. 102); a de Montmollin – cujas limitações são assinaladas pela própria autora numa extensa nota de rodapé –, porque, embora exista uma efectiva correspondência de princípio entre os três objectos filosóficos de Jankélévitch (os entes, as essências e o absoluto) e os três géneros de conhecimento de Espinosa (a percepção, a razão e a intuição), existe, também, uma efectiva oposição entre as «causas finais» que estão governando os processos ascéticos propostos pelos dois autores, mais precisamente: a intuição da absoluta necessidade imanente que tudo rege, no caso de Espinosa, e a intuição da absoluta liberdade transcendente que tudo põe, no caso de Jankélévitch (cfr. ESPINOSA, Baruch, *Ethica*, II, Pro. III, Dem. e *PP*, p. 183). Não é por acaso, de resto, que Espinosa é especificamente visado pela crítica que Jankélévitch desfere contra as onto-teo-logias clássicas (cf. *PP*, pp. 38-39). Veremos, em breve, que a hierarquia jankélevitchiana está na verdade herdando a sua estrutura trifásica da diferença estabelecida pelo platonismo e pelo neoplatonismo entre as esferas do ser (sensível), do pensar (inteligível) e do bem (sobre-inteligível).

<sup>9</sup> ANSELMO, *Proslogion*, II, p. 101: «Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit».

<sup>10</sup> *PP*, p. 12: «Celui qui espère rencontrer le bon Dieu en visant, dans son ascension dialectique, des causes de plus en plus éminentes, ou bien se condamne à une régression indéfinie, ou bien, en désespoir de cause (car ´il faut s’arrêter`), décide de sacrer arbitrairement une cause suréminente qu’il proclamera purement causante et purement motrice sans nul mélange de causé». Acerca desta mesma questão, cf. *PP*, pp. 98, 182-183 e 187-188. A expressão «é preciso parar» («il faut s’arrêter»), convenientemente colocada entre aspas por Jankélévitch no decurso do excerto supracitado, parece constituir uma tentativa de tradução literal da expressão grega «ἀνάγκη δὲ στήναι», utilizada por Aristóteles, entre outros, para sancionar a necessidade de pôr cobro à regressão ao infinito na cadeia de condições condicionadas. Cf. ARISTÓTELES, *Op. cit.*, XII, 1070a & *PP*, p. 151, *Men 1*, p. 48, *TV 1*, pp. 16-17 e 774, *TV 2.2*, p. 901, *Mor*, p. 156 e *PM*, pp. 37 e 63.

Aquilo que procuramos, com Jankélévitch, é, não o *ser da origem* (pois o ser é, justamente, aquilo cuja origem se pretende explicar), mas a *origem do ser*, não o *mais eminente de todos os seres* – como o ente perfeitíssimo (*ens perfectissimus*) de Tomás de Aquino<sup>11</sup> –, mas aquele *para além do ser em geral* (ἐπέχεινα τοῦ ὄντος), ao qual alude Plotino para invocar, não apenas um *para além do ser do ente*, mas ainda um *para além do ser da essência* (ἐπέχεινα εἶναι τῆς οὐσίας). Que o mesmo é dizer: um *para além de tudo* (ἐπέχεινα ὅλως)<sup>12</sup>.

É certo que, numa célebre passagem do Livro VI da *República*, Platão havia já descrito a ideia do bem (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν) como um para além da essência (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), como uma demónica hipérbole (δαιμονίας ὑπερβολῆς) que transcenderia, não somente o domínio empírico dos entes (como as essências), mas também o próprio domínio meta-empírico das essências que fazem ser os entes<sup>13</sup>. Porém, para o autor da *República*, dizer que a ideia hiper-matemática do bem (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα) está para além da essência, quer dizer, não que ela configura um absoluto infinitamente transcendente que – como o primeiro princípio dos neoplatónicos – está para além do ser em geral, mas apenas que ela figura como o primeiro termo (inteligível e, portanto, imanente) da escala ontológica do ser<sup>14</sup>. Não afirma Platão, no Livro VII da mesma obra, que o bem é «a parte mais brilhante do ser» (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον), «o mais feliz» e «o melhor de todos os seres» (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος/τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι), identificando-o assim como um sujeito ontológico de predicação<sup>15</sup>? E não define conjuntamente a *República* o bem ele mesmo (αὐτὸ ἀγαθόν) e o belo ele mesmo (αὐτὸ χαλόν) como «aquilo que é» (ὃ ἔστιν) – e que, sendo, não pode por definição estar para além do ser<sup>16</sup>? Não estranhemos pois, com Wahl, que, reconhecendo embora o platonismo como o lugar da primeira tentativa de entrevisão de um absoluto hiper-ôntico, a *Philosophie première* de Jankélévitch esteja encontrando no neoplatonismo – que

<sup>11</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M.*, Roma, vários editores, vol. XIII, 1918, *Summa contra Gentiles*, I, XXVIII e vols. IV-XII, 1888-1906, *Summa theologiae*, III, q. 6, a. 5, ad. 2. Note-se, no entanto, que Tomás de Aquino nunca se socorre, literalmente, da expressão «*ens perfectissimus*».

<sup>12</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas*, I, III, 5, III, IX, 9 e V, V, 6 (ἐπέχεινα τοῦ ὄντος), V, IV, 2 (ἐπέχεινα εἶναι τῆς οὐσίας), I, VII, 1, V, I, 8 e V, VI, 6 (ἐπέκεινα οὐσίας), V, XV, 9 (ἐπέχεινα ὅλως), PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, IV, § 19 (PG 3, 716C) (ἐπέχεινα τῶν ὄντων), I, §§ 1 (PG 3, 588B) e 4 (PG 3, 592D) (οὐσίας ἐπέχεινα), *De mystica theologia*, V (PG 3, 1048B) e *Epistulae*, IX (PG 3, 1112C) (ἐπέχεινα τῶν ὅλων), *De ecclesiastica hierarchia*, I, § 3 (PG 3, 373D), *De divinis nominibus*, IV, §§ 4 (PG 3, 697C) e 16 (PG 3, 713C), IX, § 5 (PG 3, 913A), XI, § 6 (PG 3, 956B), *De mystica theologia*, I, § 3 (PG 3, 1000C e 1001A), *Epistulae*, II (PG 3, 1068A), IV (PG 3, 1072A) e V (PG 3, 1076A) (πάντων ἐπέχεινα) & *PP*, pp. 30-35 e 258, *TV* 1, p. 315 e *Mor*, p. 61.

<sup>13</sup> Cf. PLATÃO, *República*, VI, 508e-509c. «Demónica hipérbole»: *PP*, pp. 32-35, *Mor*, pp. 207 e 346, *TV* 2.1, p. 10, *TV* 2.2, pp. 564, 898 e 978, *JNSQ* 2.2, p. 146, *Lis*, pp. 134-135 e *PM*, pp. 58, 81, 125 e 156.

<sup>14</sup> Cfr. *PP*, pp. 32-35 & PLATÃO, *República*, VI, 505a.

<sup>15</sup> Cf. PLATÃO, *República*, VII, 518c, 526e, 532c, *Ménon*, 77b, *Banquete*, 201c & *AVM* 2, p. 84.

<sup>16</sup> Cf. PLATÃO, *República*, VI, 507b.

justamente designa como um «ultraplatonismo» (*ultraplatonisme*) ou como um «extremismo da transcendência» (*extrémisme de la transcendance*) – a sua verdadeira matriz<sup>17</sup>.

«A ´sriedade` metafísica [...] consiste em levar a sério tudo o que representa o advérbio de lugar infinito Para-além (ἐπέχεινα) [...]», escreve Jankélévitch<sup>18</sup>. Mas, o que representa ele, no quadro do discurso suportado pelas páginas de *Philosophie première*? Isto, sobretudo: a necessidade de recuperar, repensar e reformular aquele velho princípio neoplatónico que, de Plotino a Proclo e do Pseudo-Dionísio a Damásio, nos diz que a origem absoluta dos seres não pode comungar de nenhum dos predicados que qualificam os seres relativos que origina, sob pena de ficar cativa da própria relatividade cuja geração absoluta lhe compete explicar<sup>19</sup>. Tal como bem afirma Émile Bréhier, num artigo consagrado em 1919 ao problema da origem radical no neoplatonismo grego: «[...] a origem não pode, como tal, possuir nenhuma das características que possuem os seres a explicar e a deduzir; pois ela seria, então, uma coisa entre as outras coisas, um ser entre os outros seres»<sup>20</sup>.

Como poderemos nós, contudo, chegar a vertebrar um discurso (λόγος) sobre essa origem radical que, estando para além de tudo, tem de estar também para além de

---

<sup>17</sup> Cf. WAHL, Jean, *Art. cit.*, p. 162 & *Plot* (1924), p. 109, *TV 1*, pp. 548 e 617, *PP*, p. 34 e *Lis*, p. 135. Note-se contudo que, no final da sua carreira, o nosso autor haveria de rever a fundo a sua posição a respeito da metafísica da *República*, chegando então a designar Platão como um neoplatónico *avant la lettre*. Cf. *PM*, p. 58: «[...] Platon dit pour sa part que le Bien non seulement nous rend présent (παρεῖναι) la connaissance des connaissables, mais par surcroît qu'il fait être (προσεῖναι) les connaissables en leur conférant l'être et, avec l'être, l'essence de cet être (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν), le Bien lui-même étant, par sa dignité morale et par sa puissance créatrice, infiniment au-delà de l'essence (ἐπέχεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)». E, um pouco mais à frente (p. 59), Jankélévitch acrescenta: «Platon, en cela, serait lui-même le premier des néo-platoniciens, ou plutôt des ultra-platoniciens, puisqu'il nous renvoie, comme Plotin, à une transcendance suessentielle (ὑπερόντως αὐτός) [...]». Cfr. *PM*, p. 125 & PLATÃO, *República*, VI, 509b.

<sup>18</sup> *PP*, p. 2: «Le ´sérieux` métaphysique [...] c'est de prendre au sérieux tout ce que représente l'adverbe de lieu infini Par-delà (ἐπέκεινα) [...]». Cf. *Mor*, p. 224 & LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1961, pp. 3-4.

<sup>19</sup> Cf. *PP*, pp. 188-189. Cfr. PLATÃO, *República*, 509b.

<sup>20</sup> BRÉHIER, Émile, «L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec», *Revue de métaphysique et de morale*, 26 (Paris, 1919), p. 443: «[...] l'origine ne peut, comme telle, posséder aucun des caractères que possèdent les êtres à expliquer et à déduire; car elle serait alors une chose parmi les autres choses, un être parmi les autres êtres». Cf. *TV 1*, pp. 457-458, *TV 2.3*, pp. 1180-1181, *Mor*, p. 62 e *PP*, pp. 123-132 e 148 («[...] la position qui pose toutes les autres choses ne peut pas être comme ce qu'elle pose; n'est pas du même ordre que ces autres; n'est pas chose entre les choses», p. 123) & HEIDEGGER, Martin, *Die Frage nach dem Ding*, §§ 3 e 11, pp. 8 e 46: «Sie, die das Ding zum Ding be-dingt, kann selbst nicht wieder ein Ding sein, d.h. ein Bedingtes. Die Dingheit muß etwas Un-bedingtes sein» (§ 3, p. 8). Figura da maior autoridade no campo da filosofia antiga (e, sobretudo, no campo dos estudos neoplatónicos), Émile Bréhier foi, não somente o orientador da tese de licenciatura que Jankélévitch dedicou a Plotino, mas ainda – ao que tudo indica – um dos principais responsáveis pelo interesse que o nosso autor confessa ter nutrido desde cedo pelos padres gregos da igreja. Cf. *VL*, Carta a Beauduc de 6 de Outubro de 1943, p. 293 e «Vladimir Jankélévitch: La vie. Entretiens», in SUARÈS, Guy, *Vladimir Jankélévitch*, p. 81: «Quand j'étais beaucoup plus jeune, j'avais la faiblesse de lire énormément les Pères de l'Eglise. Notamment, les Pères grecs, pour lesquels j'avais une prédilection».

todo o pensar? De facto, se o que visamos é o absoluto irrelativo (*abs relationibus*) que precede e origina as relações em geral, e se, como sugere Jankélévitch, o pensar constitui «uma relação que pensa outras relações» – isto é, a relação de um pensante e de um pensável que, por sua vez, se deixa pensar pela relação de atribuição de um predicado a um sujeito –, então, o absoluto irrelativo que visamos deve necessariamente ser definido como um impensável e, por inerência, como um indiscursável (visto que só há discurso daquilo de que há pensamento)<sup>21</sup>. Não insinua Jankélévitch que a filosofia primeira «[...] é a zona do inimaginável-impensável, no limiar da qual o conto e o logos se detêm como um romance à beira do inenarrável»<sup>22</sup>?

Eis-nos, deste modo, confrontados com o «dilema da gaguez ou da invocação», ou melhor: com um absoluto que, em virtude da sua irrelatividade, somente consente, à laia de discurso, ou a iteração balbuciante, ou a apóstrofe vocativa, que, na ausência de um verbo, se recusam a determinar o irrelativo como um sujeito relativo de predicação<sup>23</sup>. Ciente deste dilema, Plotino dir-nos-á que, do bem (τὸ ἀγαθόν), não podemos dizer que ele é bom (ἀγαθὸς ἐστίν), nem – recorrendo ao princípio de identidade, que se limita a relacionar o irrelativo consigo mesmo – que ele é o bem (οὐδὲ τὸ ἀγαθόν), porquanto, sendo hiper-ôntico por definição, o bem não tolera sequer a mais ténue e subtil forma de predicação ontológica<sup>24</sup>. Assim, para Plotino, o bem nem sequer pode dizer de si «eu sou o bem» («εἰ μὲν τὸ ἀγαθόν») <sup>25</sup>, pois, se o dissesse, ele seria já qualquer coisa (τοῦ τί), enquanto sujeito relativo que se reveste de um atributo; e, se ele fosse já qualquer coisa, ele não seria já ele mesmo (αὐτός), enquanto sujeito absoluto que tem de rejeitar todos os atributos<sup>26</sup>.

Mas, o que afirma o autor das *Enéadas* de positivo, então, acerca desse sujeito irrelativo que, estando acima de todas as coisas, se revela «perfeitamente inadequado a

<sup>21</sup> Cf. *PP*, pp. 102, 106-107, 125-141, 201-202, 212 e 229 (o absoluto irrelativo precede e origina as relações em geral); *Alt*, p. 31, *TV 1*, pp. 16-17, 395 e 779-780 e *PP*, p. 64 («la pensée elle-même est un rapport qui pense d'autres rapports»); *Sim*, pp. 217-219 e *PP*, pp. 30-31, 62-79, 197, 201-202 e 224-225 (o pensar constitui a relação de um pensante e de um pensável); *PP*, p. 37 (o pensável deixa-se pensar pela relação de atribuição de um predicado a um sujeito); *PP*, pp. 99-124, 201-203 e 213 (o absoluto irrelativo deve necessariamente ser definido como um impensável). Forjamos aqui o vocábulo «indiscursável» – que é estranho ao léxico jankélévitchiano –, para indicar que, embora não possa conformar o objecto de um discurso, o absoluto pode, como veremos, conformar o *focus imaginarius* de um acto de nomeação que, no seu movimento de referência, se confesse incapaz de aceder ao seu referente.

<sup>22</sup> *PP*, p. 103: «[...] la philosophie première [...] c'est la zone de l'inimaginable-impensable sur le seuil de laquelle le conte et le logos s'arrêtent comme un roman au bord de l'inenarrable».

<sup>23</sup> *PP*, pp. 131-133 («le dilemme du bégaiement ou de l'invocation», p. 132), *JNSQ 1*, pp. 7-8 e *PI*, pp. 12-16.

<sup>24</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, III, 11 e V, V, 13 (não podemos dizer do bem que ele é bom/que ele é o bem) & *PP*, pp. 34, 125 e segs. e 181.

<sup>25</sup> PLOTINO, *Enéadas*, VI, VII, 38.

<sup>26</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas*, VI, IX, 3, VI, VII, 41 e V, III, 12: «εἰ γὰρ τὸ ἐν, οὐκ ἂν αὐτοῦ τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τοῦ τί».

toda a expressão verbal e a todas as categorias»<sup>27</sup>? Isto, simplesmente: que, devendo salvaguardar o seu carácter impredicável, ele só pode dizer de si mesmo «sou sou» («ἐἰμὶ ἐἰμὶ») ou «eu eu» («ἐγὼ ἐγώ»), numa repetição gaguejante que apenas multiplica os termos da sua solidão transcendente<sup>28</sup>; que, em rigor, de si, ele nem sequer isso pode dizer, uma vez que a expressa repetição de si por si configura já uma primeira forma de condescendência para com aquela multiplicidade que o bem tem de denegar em absoluto<sup>29</sup>. Será portanto de estranhar que, no curso do sétimo tratado da sua sexta *Enéada*, Plotino declare que o bem (τὸ ἀγαθόν) não admite ser precedido, na sua expressão, pelo artigo definido «o» («τὸ»), exigindo antes ser expresso através de uma crase gramatical (τἀγαθόν) que cuida de contrair o artigo e o seu sujeito no seio de um único termo<sup>30</sup>?

Perante este uno-bem que repudia todo o múltiplo, ficaremos nós condenados à impossível tarefa de condensar, numa só palavra, a apóstrofe vocativa com a qual o Pseudo-Dionísio inaugura a sua *Teologia mística*<sup>31</sup>? De modo algum. Com efeito, para além da gaguez e da invocação, Jankélévitch encontrará na negação (ἀπόφασις) dos neoplatónicos uma outra maneira de aflorar aquele irrelativo cuja plenitude nenhum atributo pode enunciar<sup>32</sup>. Vejamos: descrita por Wahl como a «última eflorescência da teologia negativa», a *Philosophie première* de Jankélévitch contraporá àquela filosofia afirmativa ou catafática que, por meio de um movimento de predicação, está dizendo do absoluto aquilo que ele é, uma filosofia negativa ou apofática que, por meio de um movimento de despredicação, está dizendo do absoluto aquilo que ele não é. Pois, se o absoluto não permite que dele afirmemos nenhum atributo, ele permitirá, talvez, que dele neguemos (sucessivamente) todos os atributos<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> Cf. *PP*, p. 205 e *Plot* (1924), pp. 67 e 88: «[...] le Premier [...] est parfaitement inadéquat à toute expression verbale comme à toute catégorie».

<sup>28</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, III, 10 & TV 2.2, p. 513. No balbucio (*balbuciendo*) de João da Cruz, Jankélévitch descobrirá uma idêntica tentativa de pronunciar um absoluto (o Deus cristão, neste caso) que, por essência, se furta a todo o discurso. Cf. JOÃO DA CRUZ, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, 1950, *Cantico Espiritual*, VII, pp. 1004-1007 & *PP*, pp. 123 e 132, *JNSQ* 1, pp. 44 e 66, *Mor*, pp. 76-77, *IN*, p. 244, *QPI*, p. 50 e *Noc* 2, pp. 181-182 (sobre o balbucio na música de Satie).

<sup>29</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, III, 12 e 16: «Οὐ γὰρ ἐκ πολλοῦ πολὺ, ἀλλὰ τὸ πολὺ τοῦτο ἐξ οὐ πολλοῦ· εἰ γὰρ καὶ αὐτὸ πολὺ, οὐκ ἀρχὴ τοῦτο, ἀλλ' ἄλλο πρὸ τούτου».

<sup>30</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas*, VI, VII, 38 & *PP*, p. 133.

<sup>31</sup> Cf. PSEUDO-DIONÍSIO, *De mystica theologia*, I, § 1 (PG 3, 997A): «Τριάς ὑπερούσιε καὶ υπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε».

<sup>32</sup> Cf. *PP*, pp. 99-124. Sobre a apropriação jankélévitchiana da herança da filosofia negativa, cf. MONTMOLLIN, Isabelle de, *Op. cit.*, pp. 123-126 & KÖNIGSON, Marie-Jeanne, «La voie négative», *Revue de métaphysique et de morale*, 76 (Paris, 1971), pp. 113-122.

<sup>33</sup> WAHL, Jean, *Art. cit.*, p. 216: «[...] ce livre [*Philosophie première*] [...] nous apparaît comme l'ultime efflorescence d'une très grande tradition, celle de la théologie négative [...]». Todavia, porque visa a entretensão de um absoluto que discurso algum parece poder visar, a *Philosophie première* de Jankélévitch não se deixa identificar com tipo algum de teo-logia (θεο-λογία) ou de discurso sobre Deus. Cf. *PP*, p. 140: «Il y a



Trata-se aqui, para Jankélévitch, de surpreender na natureza impredicável do absoluto a raiz daquela lei dialéctica de alternativa que, de acordo com *Philosophie première*, nos diz que a positividade da filosofia e a positividade do seu objecto são sempre inversamente proporcionais, ou seja: que só pode haver uma filosofia positiva ou catafática sobre o ser já-posto (negativo) e que, por seu lado, o não-ser que põe (positivo) só se presta a uma filosofia negativa ou apofática.

«[...] É esse o quiasma irónico, é essa a alternativa que faz todo o paradoxo da filosofia primeira: a suprema positividade, porque é puramente posicional, só dá lugar a uma filosofia negativa [...]. Vice versa, a filosofia positiva vulgar, aquela que afirma, atribui, se estende na continuação, nunca atinge mais do que a negatividade do ente: de modo que a positividade nunca é dada ao mesmo tempo no objecto conhecido e no acto de conhecer, no acto como afirmação e no objecto como posição de existência [...]»<sup>34</sup>.

E, assim sendo, devemos por força concluir, com Jankélévitch, que

«[...] o objecto é positivo quando a ciência é negativa; e, quando a ciência se julga positiva, é o objecto que é negativo»<sup>35</sup>.

Mas, o que significa isto? Significa, em substância, que a alternativa epistémica que opõe a positividade do saber à positividade do sabido está sendo recoberta e

---

biologie et biographie, cosmologie et cosmographie, géologie et géographie, mais il n'y a pas plus de théologie qu'il n'y a de théographie ou d'angéographie: car Dieu, qui n'est ni cosmos, ni bios..., ni même théos, Dieu n'est pas davantage le roi des concepts ou le premier fonctionnaire de l'univers». Dir-se-á porventura, contra Jankélévitch, que o processo apofático que *Philosophie première* encena constitui – na melhor das hipóteses – uma espécie de contra-discurso que, servindo-se do λόγος para evidenciar os seus limites, está supondo necessariamente uma forma (negativa) de adesão ao discurso em geral. Sem dúvida que sim. Mas, tal como em breve teremos a oportunidade de ver, para Jankélévitch, o discurso negativo está longe de representar o ponto de chegada da filosofia primeira...

<sup>34</sup> *PP*, pp. 99-100: «[...] tel est le chiasme ironique, telle l'alternative qui fait tout le paradoxe de la philosophie première: la suprême positivité, parce qu'elle est purement positionnelle, ne donne lieu qu'à une philosophie négative [...]. Vice versa, la philosophie positive vulgaire, celle qui affirme, attribue, s'étale dans la continuation, n'atteint jamais que la négativité de l'étant: de sorte que la positivité n'est jamais donnée à la fois dans l'objet connu et dans l'acte de connaître, dans l'acte comme affirmation et dans l'objet comme position d'existence [...]». Este problema é retomado, em termos análogos, em: *Fau* 2, pp. 319 e segs., *JNSQ* 1, pp. 18-19 e *Mor*, p. 56: «la négativité absolue ne se prête [...] qu'à une philosophie négative».

<sup>35</sup> *PP*, p. 100: «[...] l'objet est positif quand la science est négative; et quand la science se croit positive, c'est l'objet qui est négatif». A respeito da lei dialéctica de alternativa – que, segundo o autor, determina a estrutura mesma da consciência humana –, cf. *Alt*, pp. 1-70.

fundamentada por uma alternativa metafísica mais funda, cujos elementos disjuntos a filosofia de Jankélévitch não mais deixará de fazer antagonizar entre si. Nomeadamente: aquela que opõe a *positividade ôntica ou hipotética* (positividade mínima de uma coisa posta, *res posita*, que apenas se oferece à predicação na medida em que é) à *positividade tética ou meôntica* (positividade máxima de uma posição posicional, *positio ponens*, que se recusa à predicação na medida em que não é)<sup>36</sup>. A primeira, que designa o *objecto principiado* (e cognoscível) das filosofias segunda e terceira, é, pela sua densidade *ôntica*, aquilo sobre o qual tudo se pode afirmar (mas, também, aquilo que não buscamos); a segunda, que designa o *sujeito principiante* (mas, incognoscível) da filosofia primeira, é, pela sua nulidade *meôntica*, aquilo que buscamos (mas, também, aquilo sobre o qual tudo se deve negar)<sup>37</sup>. «Nós dizemos aquilo que ele [o uno] não é; nós não dizemos aquilo que ele [o uno] é»<sup>38</sup>. Não resume Plotino, nesta palavra, a aporia discursiva na qual incorre o projecto jankélevitchiano de uma filosofia primeira?

Ora, para falar (apofaticamente) desse absoluto acerca do qual nada se pode dizer (catafaticamente), Jankélévitch apropriar-se-á, num primeiro momento, da interminável procissão de adjectivos negativos através dos quais a teologia neoplatónica está tentando sondar o «anónimo por essência»<sup>39</sup>. Assim, fazendo uso do prefixo negativo «in-» (em grego: «α-»), Jankélévitch afirmará, com João Crisóstomo e Plotino, que o absoluto é o puramente inacessível (ἀπρόσιτον) ao qual nenhuma via pode conduzir, o sumamente incompreensível (ἀχατάληπτον) que nenhum conceito pode cativar, o infinitamente ininvestigável (ἀνεξιχνιάστον) que nenhum vestígio pode revelar, o radicalmente inefável (ἄρρετον) que nenhuma palavra pode exprimir<sup>40</sup>. No mesmo sentido, adoptando o prefixo superlativo «hiper-» (em grego: «ὑπερ-»), o autor de *Philosophie*

<sup>36</sup> Cf. *PP*, p. 100. Veremos, ao longo da nossa tese, como o dualismo instituído por Jankélévitch entre o ôntico/ser e o tético/acto está, em rigor, vertebrando toda a sua metafísica. *Nota bene*: o adjectivo «hipotético» («*hypothétique*») e o substantivo «hipótese» («*hypothèse*») que, em *Philosophie première*, Jankélévitch contrapõe por sistema ao adjectivo «tético» («*thétique*») e ao substantivo «tese» («*thèse*»), exprimem, pela aposição do prefixo «hipo» («*hypo*») – derivado do grego «ὑπό» (= «sob», «abaixo de») –, a ideia de diminuição, inferioridade ou sujeição. Cf. *PP*, p. 104 e *PM*, p. 92.

<sup>37</sup> Cf. *PP*, p. 104.

<sup>38</sup> PLOTINO, *Enéadas*, V, III, 14: «Καὶ γὰρ λέγομεν, ὃ μὴ ἐστίν· ὃ δὲ ἐστίν, οὐ λέγομεν».

<sup>39</sup> Cf. *PP*, pp. 108 («anonyme par essence»), 115 («suprême Anonyme») e 147 («anonyme»).

<sup>40</sup> Cf. *PP*, pp. 99 e segs., *Mor*, pp. 73 e segs. e *Par*, p. 208. ἀπρόσιτον: JOÃO CRISÓSTOMO, *De incomprehensibili Dei natura*, III, β-γ (PG 48, 721) e IV, α (PG 48, 728-729) & BASÍLIO DE CESAREIA, *Epistolae*, CCXXXIV, 1 (PG 32, 869B); ἀχατάληπτον: JOÃO CRISÓSTOMO, *Op. cit.*, IV, α (PG 48, 727-728), ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Oratio contra gentes*, § 35 (PG 25, 69A), BASÍLIO DE CESAREIA, *Op. cit.*, CCXXXIV, 2 (PG 32, 869C), GREGÓRIO DE NISSA, *Mystica interpretatio vitae Moysis* (PG 44, 377A), JOÃO DAMASCENO, *Expositio accurata fidei orthodoxae*, §§ 1 (PG 94, 789A) e 4 (PG 94, 800B) & IRENEU DE LYON, *Contra haereses*, IV, XX (PG 7, 1035C); ἀνεξιχνιάστον: JOÃO CRISÓSTOMO, *Op. cit.*, I, ε (PG 48, 706) e IV, β (PG 48, 729-730), *Rm*, 11:33 e *Ef*, 3:8; ἄρρετον: PLOTINO, *Enéadas*, I, VI, 4 e V, III, 13 & JOÃO DAMASCENO, *Op. cit.*, I, § 4 (PG 94, 789A). Cf., ainda, PLATÃO, *Fedro*, 247c: «[...] ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία ὄντως οὐσα [...]».

*première* dirá, com o Pseudo-Dionísio e com Plotino, que o absoluto é o hiper-belo (ὑπέρχαλον), o hiper-inteligente (ὑπὲρ νοῦν), o hiper-divino (ὑπέρθρον), o hiper-essencial (ὑπερούσιον), o hiper-bom (ὑπεραγαθόν) que, como princípio do ser, tem de estar acima de toda a beleza, de toda a inteligência, de toda a divindade, de toda a essência e de toda a bondade<sup>41</sup>. Talvez seja por isso que, socorrendo-se dos vocabulários de Platão, Plotino e Schelling, Jankélévitch esclarece, em suma, que o absoluto «[...] não é somente um deus, mas o pai dos deuses, nem somente um rei, mas, à letra, o Rei dos reis, não somente o senhor do ser, que é a essência, mas o Senhor desse senhor, e isto ao infinito»<sup>42</sup>, num dinamismo de contínua transcendência que só sabe conjugar o verbo superar (ὑπερβαίνω)<sup>43</sup>. Será então motivo de espanto que, cuidando de levar este movimento negativo e superlativo às suas últimas consequências, Jankélévitch esteja declarando, em uníssono com o Pseudo-Dionísio, que a origem do ser conforma, não um inefável (ἄρρητον), mas um hiper-inefável (ὑπεραρρήτον) que, estando acima de todos os nomes (τό ὑπὲρ πᾶν ὄνομα), não se deixa cristalizar em nenhum deles (por mais negativos ou superlativos que eles pudessem porventura ser)<sup>44</sup>?

<sup>41</sup> Cf. *PP*, pp. 34 e 99 e segs. ὑπέρχαλον: PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, IV, § 7 (PG 3, 701D), VIII, § 8 (PG 3, 896C), *De mystica theologia*, I, § 1 (PG 3, 997B) & PLOTINO, *Enéadas*, I, VIII, 2; ὑπὲρ νοῦν: PSEUDO-DIONÍSIO, *De caelesti hierarchia*, XV, § 3 (PG, 332A), *De divinis nominibus*, I, §§ 1 (PG 3, 588B) e 3-5 (PG 3, 589A-593D), II, § 10 (PG 3, 648C), VII, § 3 (PG 3, 812A), XI, § 2 (PG 3, 919C), *De ecclesiastica hierarchia*, IV, §§ 1 (PG 3, 473B) e 10 (PG 3, 481D), *De mystica theologia*, I, § 3 (PG 3, 1001A) e III (PG 3, 1032D-1033D) & PLOTINO, *Enéadas*, VI, VIII, 16; ὑπέρθρον: PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, I, § 5 (PG 3, 593C), II, §§ 4 (PG 3, 641A) e 10-11 (PG 3, 648C-652A), IV, § 1 (PG 3, 693B), IX, § 6 (PG 3, 913C), XI, § 6 (PG 3, 953D), *De mystica theologia*, I, § 1 (PG 3, 997A) & PLOTINO, *Enéadas*, VI, IX, 11; ὑπερούσιον: PSEUDO-DIONÍSIO, *De caelesti hierarchia*, II, §§ 3-4 (PG 3, 140C-144C), III, 3 (PG 3, 168A), IV, §§ 1 (PG 3, 177C) e 3-4 (PG 3, 180C-181D), VII, §§ 2 (PG 3, 208C) e 4 (PG 3, 212C), VIII, §§ 1-2 (PG 3, 237B-241D), IX, §§ 1-2 (PG 3, 257B-260B) e 4 (PG 3, 261D), X, § 2 (PG 3, 273A-273B), XII, § 3 (PG 3, 293A-293B), XIII, §§ 3-4 (PG 3, 300C-308B), XIV (PG 3, 322A), XV, § 2 (PG 3, 329A), *De divinis nominibus*, I, §§ 1-6 (PG 3, 585A-597A), II, §§ 3-7 (PG 3, 640B-645B) e 10-11 (PG 3, 647C-652A), IV, §§ 3 (PG 3, 697A), 7 (PG 3, 701C), 10 (PG 3, 708A), 13 (PG 3, 712B) e 18-20 (PG 3, 713D-721B), V, §§ 1-2 (PG 3, 815A-817A), 4 (PG 3, 817C) e 8 (PG 3, 821C), VII, §§ 1 (PG 3, 865B) e 4 (PG 3, 872C), VIII, §§ 3 (PG 3, 892B) e 6 (PG 3, 893C), IX, §§ 4 (PG 3, 912B) e 8 (PG 3, 916B), XI, § 6 (PG 3, 953C), XIII, § 3 (PG 3, 980B), *De ecclesiastica hierarchia*, I, §§ 1 (PG 3, 372A) e 5 (PG 3, 376D), IV, §§ 1 (PG 3, 473C), 4 (PG 3, 477C) e 12 (PG 3, 484C), *De mystica theologia*, I, §§ 1-3 (PG 3, 997A-1033D), II (PG 3, 1025A-1025B), III (PG 3, 1032D-1033D); ὑπεραγαθόν: *De divinis nominibus*, II, §§ 3-4 (PG 3, 640B-641C), III, § 1 (PG 3, 680B), IV, § 2 (PG 3, 696C), XI, § 6 (PG 3, 956A), *De mystica theologia*, I, § 1 (PG 3, 997A) & PLOTINO, *Enéadas*, VI, IX, 6. Registe-se, no entanto, que os adjectivos formados a partir do prefixo superlativo «hiper-» exprimem ainda uma negação – pois dizer, a título de exemplo, que o absoluto é hiper-belo, é dizer também que o absoluto não é belo.

<sup>42</sup> *PP*, p. 34: «[...] l'Absolu [...] n'est pas seulement un dieu, mais le père des dieux, ni seulement un roi, mais à la lettre le Roi des rois: non seulement le seigneur de l'être, qui est l'essence, mais le Seigneur de ce seigneur, et ceci à l'infini». Absoluto = senhor do ser (*Herr des Seyns*): SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lição V, p. 93 e lição VIII, p. 160; absoluto = pai (πατήρ)/rei (βασιλεύς): PLOTINO, *Enéadas*, V, I, 8, V, V, 3 (βασιλεὺς βασιλέων) e 12, VI, VII, 29 e VI, VIII, 14. Cf. PLATÃO, *Cartas*, II, 312e e VI, 323d & *PP*, p. 223.

<sup>43</sup> Cf. *PP*, pp. 159-160, *JNSQ* 1, pp. 60-61 e *JNSQ* 2.3, pp. 24-25. ὑπερβαίνω: PLOTINO, *Enéadas*, II, I, 7, III, IV, 6 e V, V, 12.

<sup>44</sup> Cf. *PP*, pp. 108-109 e 114-116, PSEUDO-DIONÍSIO, *De caelesti hierarchia*, XIII, 4 (PG 3, 304C) e *De divinis nominibus*, I, § 4 (PG 3, 592D), II, § 4 (PG 3, 640D) (ὑπεραρρήτον), I, §§ 5-8 (PG 3, 593A-597C) e XIII, § 3 (PG

Não obstante, porque necessário é que uma filosofia – seja ela primeira, segunda ou terceira – se determine em função da escolha de um objecto de investigação (mesmo que inefável), da delimitação de um campo de análise (mesmo que infinito) e da construção de um universo de discurso (mesmo que apofático), a *Philosophie première* de Jankélévitch desenvolver-se-á, numa etapa ainda preliminar, em torno de cinco «nomes divinos» que, no intuito de aflorar o absoluto sem o aprisionar no colete de forças dos conceitos, estão afirmando dele aquilo que ele não é. São eles: a ordem-totalmente-outra (*le tout-autre-ordre*), a sobreverdade (*la survérité*), o ele-mesmo (*le lui-même*), o não-sei-quê (*le je-ne-sais-quoi*) e o quase-nada (*le presque-rien*)<sup>45</sup>.

α) A ordem-totalmente-outra e a sobreverdade:

Quando diz que o absoluto representa algo como uma ordem-totalmente-outra, que ele é totalmente-outro (*tout-autre*) ou absolutamente-outro (*absolument-autre*), Jankélévitch está apenas dizendo que, se acaso quisermos tentar pensar o impensável a partir das categorias da alteridade e da ordem, teremos forçosamente que pensá-lo como uma alteridade elevada a uma infinita potência, e como uma ordem que parece implicar a negação da própria ideia de ordem<sup>46</sup>.

Entenda-se: se, por referência à ordem empírica dos entes contingentes, a ordem meta-empírica das essências necessárias configura, meramente, uma ordem

---

3, 980B-981B) (τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα/ὑπερώνυμον) & Gn, 32:29, Jz, 13:18 e Ef, 1:21 (ὑπεράνω [...] παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι).

<sup>45</sup> É o próprio Jankélévitch quem vincula estas designações negativas do absoluto aos nomes divinos do Pseudo-Dionísio. Cf. *PP*, p. 147.

<sup>46</sup> Cf. *PP*, pp. 30 e 80-98, *TV 1*, pp. 337-339 e 455 e segs. e *Mor*, pp. 7-8, 107, 212, 217, 230, 333, 339-340 e 343 (que comentaremos ao longo dos próximos parágrafos). As expressões «*tout-autre*» e «*absolument-autre*», que o autor terá sido dos primeiros a introduzir no léxico da filosofia francesa do seu tempo (cf. *Schel*, pp. 174 e 256) e que haveriam de fazer carreira nas obras de Levinas e Derrida, correspondem, em rigor, a tentativas de tradução da fórmula plotiniana «παντελῶς ἄλλο» («outro do que tudo»). Cf. *PP*, p. 88 (onde, todavia, o autor das *Enéadas* não é citado) & PLOTINO, *Enéadas*, V, III, 11. Sobre as dialogantes – mas, contrastantes – concepções do totalmente-/absolutamente-outro advogadas por Levinas (para quem, em primeira análise, ele significa o outro homem) e por Derrida (para quem, em primeira análise, ele significa todo o outro), veja-se, por exemplo, LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini, passim* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, *passim* & DERRIDA, Jacques, «Violence et métaphysique», in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 117-228 e «Donner la Mort», in *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont, Décembre 1990*, Paris, Transition, 1992, pp. 79-108. Em relação às afinidades existentes entre as filosofias de Jankélévitch e Levinas, cf. LEVINAS, Emmanuel, «Vladimir Jankélévitch», in *Hors sujet*, Cognac, Fata Morgana, 1987, pp. 113-121, PLOURDE, Simonne, «E. Levinas e V. Jankélévitch. Un 'grain' de folie et un 'presque-rien' de sagesse pour notre temps», *Laval théologique et philosophique*, 49 (Québec, 1993), pp. 407-442, HANSEL, Joëlle, «Jankélévitch et Levinas», in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, pp. 107-118, TONON, Alessandra, «Sulla responsabilità. Levinas e Jankélévitch», in VIGNA, Carmelo & ZANARDO, Susy (eds.), *Etica di frontiera. Nuove forme del bene e del male*, Milano, V&P, 2008 & SCHWAB, Françoise, «Levinas et Jankélévitch, professeurs de dénuement», in BURGGRAEVE, Roger, HANSEL, Joëlle & LESCOURRET, Marie-Anne (eds.), *Levinas autrement*, Louvain-la-Neuve-Paris, Peeters-Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2012, pp. 331-356.

relativamente-outra (*relativement-autre*), por referência a ambas, a ordem metalógica do absoluto configura, verdadeiramente, uma ordem absolutamente-outra, ou um *para além de toda a ordem em geral*<sup>47</sup>. De facto, considerada na sua relação à existência, a essência revela bem a real dimensão da sua impotência, assumindo-se como a condição negativamente necessária (porquanto simplesmente noética) que permite aos entes existir, mas não como a causa positivamente suficiente (porquanto efectivamente tética) que compele os entes a existir. Em suma: ela constitui a ordem das leis inteligíveis que, regulando embora as relações estabelecidas entre os entes, não decidem se essas relações chegarão de facto a ter lugar<sup>48</sup>. Assim, a essência condiciona a existência, se – e apenas se – algo existir em geral. O que quer isto dizer? Quer dizer, segundo Jankélévitch, que, enquanto condição dos entes empíricos, a essência se descobre condicionada, na sua aplicação, pela necessidade da prévia posição na existência dos entes que condiciona sem criar. Jankélévitch *dixit*:

«A função da condição é a de regular o pensamento, supondo que um pensamento qualquer deva alguma vez pensar neste mundo; mas, ela governaria ainda o pensamento se nenhum ser pensante existisse, mesmo se não houvesse nenhum pensamento de nenhum ser vivo no universo: a condição é, pois, ela mesma condicional e imanente, e mais negativa do que positiva; é uma condição preguiçosa, ἀργὸς ἀρχή, porque ineficiente e formal»<sup>49</sup>.

Na verdade, a vinda ao ser de qualquer coisa em geral requer, como sua condição de efectividade, não a regulação normativa das leis inteligíveis, mas a intenção depositiva de um absoluto que, nas palavras de Jankélévitch, está engendrando ao

---

<sup>47</sup> Cf. *PP*, pp. 84, 88-90 e 123: «[...] la position absolue n'est pas à proprement parler un tout-autre-ordre, mais elle est bien plutôt tout autre *que* l'ordre, tout autre que tout ordre».

<sup>48</sup> Cf. *TV 1*, pp. 31-32 e *PP*, pp. 180, 96-97 e 78-79.

<sup>49</sup> *PP*, p. 97: «L'affaire de la condition, c'est de régler la pensée, à supposer qu'une pensée quelconque doive jamais penser en ce monde; mais elle gouvernerait encore la pensée si aucun être pensant n'existait, même s'il n'y avait aucune pensée d'aucun vivant dans l'univers: la condition est donc elle-même conditionnelle et immanente, et plutôt négative que positive; c'est une condition paresseuse, ἀργὸς ἀρχή, parce qu'inefficente et formelle». A terminologia empregue por Jankélévitch volta, nesta passagem, a não primar pelo rigor – pois se, como sugere o autor, a essência «governaria ainda o pensamento se nenhum ser pensante existisse, mesmo se não houvesse nenhum pensamento de nenhum ser vivo no universo», então, devemos concluir que, sendo condicional de facto (ou na sua relação ao sensível) ela é, porém, incondicional de direito (ou na sua verdade inteligível). Note-se, ainda, que Jankélévitch se limita aqui a reformular – sem inflexões de sentido dignas de registo – a tese schellinguiana da anterioridade ontogenética da existência sobre o pensar. Cf. (entre outros excertos possíveis), SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lição VIII, p. 161 & *Schel*, pp. 178-179.

mesmo tempo a existência dos entes e a subsistência das essências<sup>50</sup>. Com Descartes – e contra autores como Suárez, Malebranche ou Leibniz –, Jankélévitch recusa submeter a liberdade do absoluto à necessidade das essências, ao jugo inteligível de um complexo de verdades eternas que, em virtude da sua natureza incriada e imutável, não poderiam deixar de circunscrever a onipotência do divino ao perímetro do possível<sup>51</sup>. Assim, para Leibniz, por exemplo, seria não somente absurdo (*absurdum*), mas absurdíssimo (*absurdissimum*), que Deus pudesse ter criado um mundo no qual – contrariando a geometria euclidiana – a soma dos ângulos internos de um triângulo tivesse por resultado um valor inferior ou superior ao da soma de dois ângulos rectos, que o mesmo é dizer: que a verdade da existência divina (*veritas existentiae divinae*) pudesse, de algum modo, constituir um efeito da livre vontade de Deus<sup>52</sup>. Ora, de acordo com Jankélévitch, um Deus que se queira digno da onipotência que lhe atribuímos não pode ser

«[...] um vice-criador encarregue [...] de confeccionar o tipo de universo possível que comporta o princípio da identidade e o teorema de Pitágoras; Deus não é o poder executivo e subalterno ao serviço de um entendimento eterno que previa o mundo onde A seria A, onde  $\pi$  valeria 3,1416, e onde o quadrado da hipotenusa igualaria a soma dos quadrados dos dois outros lados, e precisamente essa soma em vez de uma outra [...]; Deus não estofa os conceitos – ‘concepta’ – concebidos por um outro, não realiza os participios-passados-passivos do mundo inteligível, mas é, ele mesmo, aquele que concebe, *concepit* [...]»<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> A distinção operada por Jankélévitch entre a existência (*existence*) e a subsistência (*subsistance*) está percorrendo as páginas de *Philosophie première* de maneira latente (mas, transversal), para dar conta da diferença entre o modo de ser efectivo (mas, contingente) dos entes empíricos e o modo de ser necessário (mas, nocional) das essências meta-empíricas. A este respeito, veja-se, por exemplo, *PP*, pp. 71, 175, 180 e 188. Acerca do conjunto engendramento da existência dos entes e da subsistência das essências (que estudaremos com maior detalhe aquando da exposição da doutrina jankélévitchiana da criação), cf. *PP*, pp. 79 e 218-226.

<sup>51</sup> Cf. *PP*, pp. 41-42, 81-82 e 169-170 e *TV 1*, pp. 460 e 494-495, DESCARTES, René, *Oeuvres*, Paris, Vrin, vol. I, 1897, «Lettre à Mersenne, le 15 Avril 1630», pp. 145-146, SUÁREZ, Francisco, *Opera omnia*, Paris, Louis Vivès, vol. XXVI, 1878, *Disputationes metaphysicae. Universam doctrinam duodecim librorum Aristotelis comprehendentes*, XXXI, XII, §§ 38-40, pp. 294-295, MALEBRANCHE, Nicolas, *Oeuvres complètes*, Paris, Vrin, vol. X, 1959, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, III, 21, p. 33 & LEIBNIZ, G.W., *Die philosophischen Schriften*, vol. VI, *Monadologie*, § 46, p. 614.

<sup>52</sup> Cf. *TV 1*, p. 106 e *PP*, pp. 39, 94-95 e 184 & LEIBNIZ, G.W., *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale de Hanovre* (ed. GRUA, Gaston), Paris, PUF, 1948, vol. I, p. 433. Veremos, mais à frente, que (e por que razão) Jankélévitch está elegendo Leibniz como o principal adversário da sua metafísica da criação.

<sup>53</sup> *PP*, pp. 222-223: «Dieu n'est pas un vice-créateur chargé [...] de confectionner le type d'univers possible qui comporte le principe d'identité et le théorème de Pythagore; Dieu n'est pas le pouvoir exécutif et subalterne au service d'un entendement éternel qui prévoyait le monde où A serait A, où  $\pi$  vaudrait 3,1416 et où le carré de l'hypoténuse égalerait la somme des carrés des deux autres côtés et précisément cette

Refém das verdades eternas, o Deus de Leibniz «pode fazer o que não implica contradição», ou seja: o que – mas, apenas o que – lhe está sendo prescrito como possível pela ordem das essências<sup>54</sup>. «Livre da sua própria liberdade»<sup>55</sup>, o absolutamente-outro de Jankélévitch pode, escandalosamente, o mais absoluto de todos os impossíveis, a saber: realizar a niilização das essências – pois, quem concebe um absoluto drástico capaz de as fundar na sua necessidade, concebe, no mesmo gesto, a possibilidade drástica da sua revogação arbitrária<sup>56</sup>.

As essências – dissemo-lo já – determinam incontestavelmente a necessidade ou o que (*quid*) é necessário (por exemplo: que  $2 + 2 = 4$ ). Mas, a necessidade da necessidade ou que (*quod*) algo de necessário deva existir em geral (por exemplo: que seja necessário que  $2 + 2 = 4$ ) é, para Jankélévitch, um facto contingente cuja existência só pode ser determinada pelo decreto de um querer incondicionado que, descobrindo a gratuitidade do ser da essência, não pode deixar de colocar em causa o pretensu carácter não-devindo (isto é: inengendrado e incorruptível) da sua verdade<sup>57</sup>. Com efeito, alicerçando a sua teoria da criação e da niilização das essências na distinção lavrada pelo segundo Schelling entre o *quid* e o *quod*, o autor de *Philosophie première* mostrar-nos-á como, ao invés de fundamentar a inteligibilidade e a necessidade das verdades eternas, a intuição

---

somme plutôt qu'une autre [...]; Dieu n'étoffe pas les concepts – 'concepta' – conçus par un autre, ne réalise pas les participes-passés-passifs du monde intelligible, mais il est lui-même celui qui conçoit, *concepit* [...]. Cf. AVM 2, p. 17. O termo composto «participio-passado-passivo», com o qual já antes nos cruzámos (cf. p. 54 da nossa tese) e que recorre ao longo da obra filosófica de Jankélévitch, conforma apenas uma tentativa de tradução daquele «totalmente feito» («*tout fait*») que, no quadro do bergsonismo, se contrapõe ao «fazendo-se» («*se faisant*») para sancionar a diferença existente entre o resultado (forçosamente passado e passivo) no qual uma acção se cristaliza, e o movimento (forçosamente presente e activo) pelo qual uma acção se vai desenvolvendo. A este respeito, veja-se, por exemplo, *Berg* 1, pp. 185-186, *Alt*, pp. 213-215, *PP*, pp. 131, 165, 171 e 224, *Rhap*, p. 210, *JNSQ* 1, p. 71, *AES*, p. 62, *Par*, p. 10, *TV* 2.2, p. 433, *IN*, pp. 24-25, *PM*, p. 145 & BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, 238, p. 696 (entre muitas outras referências possíveis). Assim, no caso vertente, dizer que Deus «não realiza os participios-passados-passivos do mundo inteligível», significa tão-só que a criação divina (= movimento) não opera em função do modelo pré-existente (= resultado) disposto pelo conjunto de ideias totalmente feitas que compõem o mundo inteligível.

<sup>54</sup> LEIBNIZ, G.W., *Textes Inédits*, vol. I, p. 307: «facere potest quod non implicat contradictionem». Cfr. *PP*, pp. 41-42.

<sup>55</sup> *PP*, p. 183, *Alt*, p. 23, *TV* 1, p. 68, *MC* 2, p. 169, *Mor*, p. 304, *TV* 2.2, pp. 348 e 929, *IN*, p. 157 e *JNSQ* 2.3, pp. 27-28: «libre de sa liberté même».

<sup>56</sup> Cf. *PP*, pp. 62-79 e 38: «Cela ne revient-il pas au même, en somme, de poser l'éternité essentielle et de sous-entendre le contradictoire drastique capable de la révoquer?». Trata-se aqui de uma posição que Jankélévitch haveria no entanto de vir a rejeitar, no decurso de duas das obras que deu ao prelo na década de 60. Cf. *Mor*, pp. 357 e 395 e *Par*, p. 112: «Libre à nous de parler d'une nihilisation des vérités éternelles: mais il nous faut alors imaginer je ne sais quelle catastrophe métaphysique qui appartient au domaine des 'suppositions impossibles' et qui est par conséquent une impensable absurdité».

<sup>57</sup> Cf. *PP*, pp. 64-65 e 80: «La prise de conscience métaphysique des principes, étant conscience du *fait* des principes, est par force conscience de leur gratuité foncière et de leur suppressibilité. Par exemple: le principe d'identité est nécessaire, mais le principe du principe d'identité est un fait, et un donné arbitraire; la nécessité est nécessaire, mais la nécessité de la nécessité est un fait, et ce fait de la nécessité nécessaire est contingent!». Cf. *TV* 2.1, pp. 3-4.

de qualquer coisa como uma causa das essências (αἰτία οὐσίας) acaba, de facto, por desvelar o «não-sentido do seu sentido, a contingência e relatividade da sua necessidade, a noite, enfim, de onde saiu a sua luz»<sup>58</sup>. Que o mesmo é dizer: por despertar uma dúvida radical sobre o seu suposto valor sacrossanto, ao sugerir-nos a ideia de uma liberdade absoluta que, em última instância, teria o poder de abolir a verdade e a eternidade das normas e axiomas meta-empíricos. O que significa isto? Significa que

«[...] a verdade fundada no seu para-além é uma verdade sem assento, porque o para-além põe de facto o ser da verdade tal como ele é, e não o justifica de direito nem normativamente; mas, pelo contrário, ele justificaria do mesmo modo a contra-verdade dessa verdade; e, assim, já não há uma segurança inabalável para quem teve, mesmo que só por uma vez, o ponto de tangência mais fugitivo com a sobreverdade»<sup>59</sup>.

Sobreverdade – não será este, porventura, o nome divino de raiz pseudo-dionisiana que melhor se adequa a este absolutamente-outro que, instituindo a verdade, não pode ser verdadeiro, a este sobre-essencial (*suressentielle*) ou sobre-inteligível (*surintelligible*) que, em consonância com Jankélévitch, configura o «[...] para-além nem verdadeiro nem falso da verdade instituída»<sup>60</sup>?

β) O ele-mesmo (e do órgão-obstáculo):

Se, considerado a partir da categoria da alteridade ou do outro (ἄλλο/*alius*), isto é, enquanto objecto, o absoluto se deixa adivinhar como totalmente-outro, considerado a partir da categoria da identidade ou do mesmo (αὐτός/*ipse*), isto é, enquanto sujeito,

---

<sup>58</sup> PP, p. 89: «[...] le surordre inintelligible ne vise pas à faire comprendre l'intelligibilité transparente et vraiment maximale des axiomes et principes éternels, mais il fonde cette intelligibilité et, la fondant, révèle le non-sens de son sens, la contingence et relativité de sa nécessité, la nuit enfin d'où sa lumière est issue». Cf. PP, pp. 31-32 e 130-131 e JNSQ 2.2, pp. 69-70. αἰτία οὐσίας: PLOTINO, *Enéadas*, VI, VII, 16 & PP, p. 182.

<sup>59</sup> PP, pp. 91-92: «[...] la vérité fondée en son au-delà est une vérité sans assiette: car l'au-delà pose en fait l'être de la vérité tel qu'il est et ne le justifie pas en droit ni normativement; mais, par contre, il justifierait aussi bien la contre-vérité de cette vérité; et ainsi il n'y a plus de sécurité inébranlable pour qui a eu rien qu'une fois le point de tangence le plus fugitif avec la survérité».

<sup>60</sup> PP, p. 90: «[...] ce qui pose la vérité n'est pas *vrai*; ce qui pose la vérité est bien plutôt survérité, au-delà ni vrai ni faux de la vérité instituée». Sobreverdade: PP, pp. 87-92, *Mal*, pp. 28-31 e 43, *TV 1*, pp. 294 e 760 («plus-que-vrai»), *TV 2.1*, pp. 8-10 e 59, *TV 2.2*, pp. 520, 812 e 818, *TV 2.3*, pp. 1327 e 1382, *JNSQ 2.2*, p. 47 e «Le mensonge en médecine», *Médecine de France*, 177 (Paris, 1965), p. 9. Sobre-essencial/sobre-inteligível: PP, pp. 34, 79, 90, 99, 142, 163, 182 e 188, *TV 2.2*, p. 635 e *Mor*, pp. 61 e 77. ὑπεραληθής: PSEUDO-DIONÍSIO, *Epistulae*, I (PG 3, 1065A). Note-se, contudo, que em momento algum de *Philosophie première* Jankélévitch vincula a sua concepção da sobreverdade ao ὑπεραληθής do Pseudo-Dionísio, preferindo antes referi-la à onnipotência do Deus cartesiano. Cf. PP, pp. 82 e 169-170.



o absoluto deixa-se adivinhar, segundo Jankélévitch, como ele-mesmo, leia-se: como uma pura ipseidade irrelativa<sup>61</sup>. Em rigor, jurando fidelidade à matriz plotiniana da sua filosofia primeira<sup>62</sup>, Jankélévitch tratará de mostrar-nos como o ele-mesmo, não podendo ser entendido como o sujeito relativo de uma predicação (caso em que, vimo-lo, ele seria uma mera coisa entre as coisas), tem de rejeitar, não somente toda e qualquer relação de si com o outro, mas também toda e qualquer relação de si consigo<sup>63</sup>. Vejamos: sendo dado que nenhuma qualidade convém ao ele-mesmo (porque todas lhe atribuem um «enquanto», *quatenus*, que a sua irrelatividade liminarmente recusa), então, dizer que aquele que não pode relacionar-se heterologicamente com o outro poderá, pelo menos, relacionar-se tautologicamente consigo; que aquele que não pode ser o outro de nenhum outro poderá, talvez, ser o outro de si mesmo – ou seja, um si-enquanto-si (αὐτὸ χαθ' αὐτό) que, pelo princípio de identidade, se deixaria referir circularmente ao seu próprio acusativo –, dizê-lo, dizíamos, significa apenas fazer recuar o problema, transportando a relação para o seio do próprio sujeito irrelativo<sup>64</sup>.

De resto, para Jankélévitch, o ele-mesmo nunca poderia ser pensado como relação a si, pela simples razão de que ele não tem um si com o qual pudesse relacionar-se<sup>65</sup>. Na realidade, se eu-mesmo (= sujeito irreflectido) posso tornar-me si (= objecto) para mim-mesmo (= sujeito reflectido) através de um acto de auto-reflexão<sup>66</sup>, o ele-mesmo, ele, é o sujeito absolutamente irreflectível que, enquanto tal, não pode tornar-se objecto ou si para ele-mesmo – visto que o si é um espelho no qual só podem reflectir-se

<sup>61</sup> Cf. *PP*, pp. 125-141 e *AVM* 2, pp. 122-124 e 128 (que comentaremos ao longo do presente parágrafo). O problema da ipseidade foi pela primeira vez abordado por Jankélévitch em: *PDP* («De l'ipséité», 1939), pp. 177-198, onde se encontram pré-contidas algumas das questões que aqui estudaremos. Cf., também, *TV* 1, pp. 786 e segs.

<sup>62</sup> Cf. *PP*, pp. 125-126, onde o autor esclarece que, à imagem e semelhança do bem das *Enéadas*, o ele-mesmo, sendo soberanamente simples, nem sequer consente ser precedido, na sua enunciação, pelo artigo definido «o»: «Il faudrait l'appeler, sans article, Lui-même [...] pour lui garder son caractère pneumatique et atmosphérique [...]». Não estranhemos portanto que, logo a seguir (*PP*, p. 127), Jankélévitch se aproprie explicitamente de algumas das fórmulas apofáticas nas quais se condensa a intuição plotiniana do uno irrelativo, por exemplo: «a unidade não pode afirmar-se do Uno» (cf. PLOTINO, *Enéadas*, VI, IX, 5); «o Uno não pode dizer 'eu sou isto'», εἰμὶ τόδε (V, III, 10); «o Uno nem sequer é o 'Ele é'», ἔστι δὲ οὐδὲ τοῦτο (VI, VII, 38 e V, III, 13).

<sup>63</sup> Cf. *PDP* («De l'ipséité», 1939), p. 185 («L'ipséité est sans relations. L'ipséité n'a pas de *quatenus*»), *TV* 1, p. 415 e *JNSQ* 1, pp. 7-8 e 16.

<sup>64</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas*, VI, VII, 38. αὐτὸ χαθ' αὐτό: PLATÃO, *Fédon*, 78d.

<sup>65</sup> Cf. *JNSQ* 1, p. 87 (sobre o charme).

<sup>66</sup> Cf. *TV* 1, pp. 58 e segs. e 109-110, *TV* 2.1, p. 14 e *AVM* 2, p. 16. Reencontramos aqui, *mutatis mutandis*, a distinção instaurada pela fenomenologia de Husserl entre um estrato pré-reflexivo e um estrato reflexivo de consciência. Cf., por exemplo, HUSSERL, Edmund, *Gesammelte Werke*, Den Haag, Martinus Nijhoff, vol. I, 1963, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 2ª Meditação, § 15, pp. 72-75 (*Cartesian meditations. An introduction to phenomenology*, trad. Dorion Cairns, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1988) & SARTRE, Jean-Paul, «La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique», *Recherches philosophiques*, 6 (Paris, 1936-1937), pp. 85-123.

os sujeitos que estão postos no ser, e o ele-mesmo não é um ser: ele é, sim, o sujeito sem espessura ontológica que está pondo tudo o que é, o movimento puramente eferente que, extrovertendo-se sem refluxo (ou de maneira inocente) no acusativo da sua posição, se esquece de si mesmo no generoso gesto de dar<sup>67</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer que Deus – porquanto é esse o nome que, não sem hesitações, Jankélévitch decide por fim conferir ao ele-mesmo – não pode ser definido pela coincidência de um si consigo, ou seja: que, paradoxalmente, Deus nem sequer é Deus, mas antes mais do que Deus ou outro do que si (*autre que soi*/πλέον ἔστιν ἢ θεός)<sup>68</sup>, nunca *idem* (ou coisa idêntica a si), mas sempre *ultra* ou *alius*.

Outro do que todos os outros, o intangível ele-mesmo será assim, também, outro do que ele-mesmo (*autre même que lui-même*), ou melhor: absolutamente ele-mesmo e – não apesar de (*quavis*), mas por causa (*quia/quoniam*) disso mesmo – absolutamente-outro (Αὐτός τε καὶ ἄλλος αὐτοῦ)<sup>69</sup>. Trata-se aqui, para Jankélévitch, de traduzir dialecticamente o carácter inapreensível de um absoluto que, não podendo revestir-se de nenhum dos predicados que porventura quiséssemos atribuir-lhe, se descobre como outro ou objecto assim que julgamos descobri-lo como mesmo ou sujeito, e vice-versa, num infinito movimento de reenvio de contrário a contrário.

No entanto, se o absoluto não é, nem sujeito, nem objecto, será ele o sujeito-objecto que – à boa maneira de Schelling e do idealismo pós-kantiano em geral – realiza em si a coincidência dos opostos (*coincidentia oppositorum*)? De forma alguma<sup>70</sup>. Pois, pensado nesses termos, ele deixar-se-ia uma vez mais reificar pela sua identificação com uma propriedade particular (aquela, justamente, que o define como um sujeito-objecto).

<sup>67</sup> Cf. *TV 1*, p. 108, *TV 2.1*, pp. 13-15 e 207, *PP*, pp. 181-183 e 206, *PI*, pp. 263-264, *MI*, pp. 112-113 e *IN*, p. 200. Embora Jankélévitch nunca chegue a afirmá-lo claramente, aquilo que neste passo se joga é a possibilidade de conceber – com Plotino e contra a generalidade das onto-teo-logias cristãs – o sujeito absoluto como uma absoluta inocência, isto é: como um sem-si que, designando somente o dinamismo insubstancial da posição do ser, não admite ser associado com aquele Deus relativamente inconsciente que, de acordo com Schelling, procura saber de si no outro de si da finitude (porque, onde não há si, não pode haver, tão-pouco, algo como um outro de si). Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, III, 13 e III, IX, 9 (sobre a inconsciência do uno-bem).

<sup>68</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas*, VI, IX, 6. Jankélévitch aplica aqui à ipseidade divina o célebre «Je est un autre» através do qual Rimbaud caracteriza a ipseidade poética. Cf. RIMBAUD, Arthur, *Rimbaud, Cros, Corbière, Lautréamont. Oeuvres poétiques complètes*, Paris, R. Laffont, 1980, «Lettre à Paul Demeny du 15 Mai 1871», p. 186. Ele-mesmo = Deus: *PP*, p. 137 e *JNSQ 1*, p. 95.

<sup>69</sup> Cf. *PP*, p. 125 («[...] le Lui-même est à la fois lui-même et toujours autre [...]: il est contradictoirement *Ipse* et *alius* tout ensemble; il est lui-même, et il n'est pas lui-même; il est lui-même, mais il n'a pas de 'lui-même'») e *JNSQ 2.2*, pp. 153-154 («[...] l'ipséité est toujours autre que soi»). O paradoxo do *quia* e do *quavis* – que atravessa toda a obra de Jankélévitch (cf., entre outras passagens possíveis, *Ir 1*, pp. 63-64, *Alt*, p. 18, *Mal*, pp. 17-18, *TV 1*, p. 468, *MC 2*, p. 166, *PP*, p. 106, *Berg 2*, p. 167, *PI*, pp. 209-211, *AES*, p. 80, *Mor*, pp. 88 e segs., *Par*, pp. 169 e segs., *TV 2.1*, pp. 18-19, *Sour* («Ressembler, Dissembler», 1971), p. 86, *QPI*, p. 90, *JNSQ 2.2*, p. 77 e *PM*, pp. 111-113) – representa apenas uma variação sobre o paradoxo do órgão-obstáculo, que, já a seguir, teremos a ocasião de abordar.

<sup>70</sup> Cfr. *TV 1*, pp. 641-642, onde Jankélévitch designa Deus como um sujeito-objecto (*sujet-objet*).

Na verdade, porque configura o lugar da superação das polaridades antitéticas do sujeito e do objecto; porque transcende todas as determinações que pudéssemos impor-lhe, esse absoluto que tem na alteridade a sua própria ipseidade (e vice-versa) parece estar votando ao malogro todos os esforços gnoseológicos que pretendem visá-lo<sup>71</sup>. É que, para Jankélévitch, o exercício do conhecimento depende, na sua raiz, do conjunto de resistências que o limitam, quer do lado do cognoscente, quer do lado do cognoscível – pois, a percepção e a intelecção só se tornam possíveis em função a) dos instrumentos subjectivos que as restringem (o olho que viabiliza e impede o fluxo da visão, por exemplo) e; b) das formas objectivas que as interceptam (a palavra que fomenta e estorva o fluxo do sentido, por exemplo). O que significa isto? Significa que os dois termos da relação gnoseológica supõem, em si, a mútua imbricação de um positivo e de um negativo, isto é: de um *órgão* e de um *obstáculo*, cuja unidade – contraditória, mas indestrinçável – gera um complexo onde o órgão se exerce, não *apesar da*, mas justamente *por causa da* oposição que lhe é imposta pelo obstáculo que ele próprio é. Confrontamo-nos aqui com uma paradoxologia de cunho bergsoniano<sup>72</sup>, que o Jankélévitch de *Philosophie première* sintetiza do seguinte modo:

<sup>71</sup> Cf. *PP*, pp. 105-106 e 130: «La positivité pure [...] signifie [...] l'impossibilité de connaître [...]» (p. 105).

<sup>72</sup> Cf. BERGSON, Henri, *Essai*, 123-124, pp. 108-109, *Le rire*, 99, pp. 448-449, *L'évolution créatrice*, 128, p. 603 e *L'énergie spirituelle*, 22, pp. 831-832 (a linguagem é o órgão e o obstáculo do sentido), *L'évolution créatrice*, 94-95, pp. 574-575 e *Les deux sources*, 52 e 219, pp. 1020 e 1151-1152 (o olho é o órgão e o obstáculo da visão), *L'énergie spirituelle*, 76 e segs., pp. 872 e segs. e *Les deux sources*, 335-336, pp. 1242-1243 (o cérebro é o órgão e o obstáculo da memória, o corpo é o órgão e o obstáculo da percepção). Porém, aquilo que na filosofia de Bergson está suportando esta paradoxologia é, em todo o caso, a ideia de que a vida precisa necessariamente de ser contrariada por uma tendência antagónica (a matéria) para se determinar. Cf. *Les deux sources*, 118-119 e 219, pp. 1071-1072 e 1151-1152, *L'énergie spirituelle*, 20-23, pp. 829-832 e *L'évolution créatrice*, 99-100, 103-104 e 127-130, pp. 578-579, 581-583 e 602-605: «Quand l'obus éclate, sa fragmentation particulière s'explique tout à la fois par la force explosive de la poudre qu'il renferme et par la résistance que le métal y oppose. Ainsi pour la fragmentation de la vie en individus et en espèces. Elle tient, croyons-nous, à deux séries de causes: la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive – due à un équilibre instable de tendances – que la vie porte en elle» (99, p. 578). Arriscamos a hipótese de que Bergson (e, na sua esteira, Jankélévitch) esteja a trabalhar aqui, de forma mais ou menos consciente, sobre a herança do conceito fichteano de resistência (*Widerstand*), segundo o qual toda a actividade exige, para se determinar enquanto tal, a oposição de uma força de sinal contrário. Veja-se, sobre este assunto, FICHTE, J.G., *Gesamtausgabe*, Stuttgart-Bad Cannstatt, F.Frommann-G.Holzboog, vol. I, 5, 1977, *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, § 6, p. IX (*System of ethics*, trad. Daniel Breazeale & Günter Zöller, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2005, p. 12): «Was heißt nun das; eine bestimmte Thätigkeit, und wie wird sie zur bestimmten? Lediglich dadurch, daß ihr ein Widerstand entgegengesetzt wird; entgegengesetzt, durch ideale Thätigkeit, gedacht, und eingebildet, als ihr gegen über stehend. Wo und in wiefern du Thätigkeit erblickst, erblickst du nothwendig auch Widerstand; denn außerdem erblickst du keine Thätigkeit». Cf. *PDP* («Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau», 1924), pp. 24-27 e 59-60, *Sim*, pp. 374-375, *Berg 1*, pp. 234 e segs., *Berg 2*, pp. 247-248, *Alt*, pp. 3 e segs. e *Lis*, pp. 18-19.

«O conhecimento positivo só é possível pela mistura do positivo e do negativo, que o mesmo é dizer que o obstáculo que o impede é o próprio instrumento da sua possibilidade»<sup>73</sup>.

E, de imediato, o nosso autor acrescenta:

«Este paradoxo irónico do Apesar de que é, não acidentalmente, mas *enquanto Apesar de*, um Por causa de, é todo o mistério [...]; pois, se o órgão encontra em si mesmo o entrave do obstáculo, seria ainda mais verdadeiro dizer: é a resistência do obstáculo, e é a limitação pelo obstáculo que é o órgão – o órgão, isto é, o meio de perceber e de se exprimir [...]»<sup>74</sup>.

Marca de nascença de uma finitude de alternativa onde toda a posição implica uma negação correlativa, o paradoxo do órgão-obstáculo (*organe-obstacle*) – que Jankélévitch está surpreendendo um pouco por toda a parte nos diversos domínios da sua filosofia<sup>75</sup> – parece não encontrar um ponto de aplicação quando referido a um absoluto que, por definição, está isento de todo o negativo. E, se no absoluto nenhuma resistência se opõe ao exercício do nosso conhecimento, e se o exercício do nosso conhecimento requer necessariamente a oposição de uma resistência, força é concluir que o absoluto só pode dar-se a conhecer como um absolutamente incognoscível. «Ironia

---

<sup>73</sup> PP, p. 105: «La connaissance positive n'est possible que par la mixtion du positif et du négatif, c'est-à-dire que l'obstacle qui l'empêche est l'instrument même de sa possibilité».

<sup>74</sup> PP, pp. 105-106: «Ce paradoxe ironique du Malgré qui est, non pas accidentellement mais *en tant que Malgré*, un Parce-que, c'est tout le mystère [...]; car si l'organe trouve en lui-même l'entrave de l'obstacle, il serait encore plus vrai de dire: c'est la résistance de l'obstacle, et c'est la limitation par l'obstacle qui est l'organe, – l'organe, c'est-à-dire le moyen de percevoir, et de s'exprimer [...]». Cf. TV 2.2, p. 539.

<sup>75</sup> Cf. Ir 1, p. 35, Men 1, p. 25, Mal, pp. 17-18, MC 2, p. 114, Pl, pp. 212 e segs., Mor, pp. 89-91 e JNSQ 2.2, p. 30 (a linguagem é o órgão e o obstáculo do sentido); Mal, pp. 154-158, MC 2, p. 198, Par, p. 206 e TV 2.1, p. 27 (a falta é o órgão e o obstáculo do perdão); TV 1, p. 185 e PM, p. 138 (o pensamento e o medo são os órgãos e os obstáculos da coragem); TV 1, p. 663 e TV 2.1, pp. 40-41 (o corpo, a consciência e o intervalo são os órgãos e os obstáculos do instante intencional); Pl, p. 230, Mor, pp. 88 e segs., 107 e 406 e segs., QPI, pp. 172-173 e PM, p. 74 (a morte é o órgão e o obstáculo da vida); CPM, pp. 105 e segs. (o dado é o órgão e o obstáculo da moral); Mor, pp. 89-90, QPI, p. 90, Lis, p. 156 e PM, p. 111 (o olho é o órgão e o obstáculo da visão/o ouvido é o órgão e o obstáculo da audição); TV 2.1, pp. 18 e segs. e PM, p. 110 (o egoísmo é o órgão e o obstáculo da vida moral); JNSQ 2.2, p. 30 e IN, p. 112 (a mediação é o órgão e o obstáculo da conclusão); JNSQ 2.3, p. 34 e IN, pp. 248-251 (a ação é o órgão e o obstáculo da liberdade). O paradoxo jankélévitchiano do órgão-obstáculo foi examinado em: VIZZARDELLI, Silvia, *Battere il tempo. Estetica e metafisica in Vladimir Jankélévitch*, Macerata, Quodlibet, 2003, pp. 62-70 e 153-157 & MOREAU, Daniel, *La question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2009, pp. 192-200 e 334-348.

do paradoxo e da inversão dialéctica!», exclama Jankélévitch, «a relação não era suficientemente opaca para que a nossa visão fosse translúcida...»<sup>76</sup>.

Ora, para aludir evasivamente a este insondável, Jankélévitch socorrer-se-á, por fim, de dois nomes divinos que consumam – levando-o às últimas consequências – o processo de despredicação apofática do absoluto. São eles: o não-sei-quê (*nescio quid/no sé qué*) e o quase-nada (*quasi-nihil*)<sup>77</sup>. Auscultemos então o seu sentido, começando por dar ouvidos ao primeiro de entre eles.

γ) O não-sei-quê e o quase-nada:

Expressão comum a clássicos da modernidade francesa como Pascal, Bossuet ou Montesquieu (para os quais o *je ne sais quoi* sintetiza o incómodo de uma razão a contas com a descoberta dos seus limites)<sup>78</sup>, o não-sei-quê remete, na particular acepção em que o nosso autor emprega o termo, não somente para as místicas de católicos espanhóis como João da Cruz, Gracián ou Feijoo (para os quais o *no sé qué* sinaliza o charme exercido por uma presença difusa que não se deixa investigar)<sup>79</sup>, mas, sobretudo, para a intuição platónica de algo como uma douda ignorância. Trata-se aqui de uma tentativa de recondução do não-sei-quê ao coração do platonismo que, em primeira instância, se apoiará na reformulação de uma ideia que atravessa de modo transversal as páginas de

---

<sup>76</sup> PP, p. 130: «Ironie du paradoxe et du renversement dialectique! la relation n'était pas assez opaque pour que notre vision fût translucide...».

<sup>77</sup> Note-se que, dos cinco nomes divinos enunciados ao longo de *Philosophie première*, apenas o par formado pelo não-sei-quê e o quase-nada foi objecto de um estudo monográfico – facto que, por si só, atesta bem do papel central que ele desempenha no âmbito da filosofia apofática de Jankélévitch. Veja-se, a este respeito, JNSQ 1, *passim*. Para análises do sentido que o nosso autor está atribuindo a estes dois «conceitos», cf. MONTMOLLIN, Isabelle de, *Op. cit.*, pp. 101-108, HANSEL, Joëlle, *Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme*, Paris, Manucius, 2012, pp. 50-56, GIULIETTI, Giovanni, «Je-ne-sais-quoi et presque-rien nel filosofare di Vladimir Jankélévitch», *Filosofia oggi*, 4 (Genova, 1981), pp. 227-235 & VITIELLO, Vincenzo, «Necessità dell'ineffabile. 'Presque-rien', 'presque-tout' e 'je-ne-sais-quoi' di Vladimir Jankélévitch», in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, pp. 55-68.

<sup>78</sup> Cf. JNSQ 1, pp. 37-38, CORNEILLE, Pierre, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, vol. I, 1980, *L'illusion comique*, III, I, p. 468, PASCAL, Blaise, *Pensées*, fr. 413 (Lafuma), BOSSUET, Jacques, *Oeuvres complètes*, Paris, Louis Vivès, vol. XII, 1863, *Panegyriques et oraisons funèbres*, «Oraison funèbre de Henriette d'Angleterre», p. 485, RACINE, Jean, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, vol. I, 1950, *Esther*, II, VII, p. 839 & MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, vol. II, 1951, *Essai sur le goût*, «Du je ne sais quoi», pp. 1253-1255. Cf., ainda, LEIBNIZ, G.W., *Die philosophischen Schriften*, vol. IV, 1880, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, p. 423.

<sup>79</sup> Cf. JOÃO DA CRUZ, *Cantico espiritual*, VII, pp. 1004-1007, GRACIÁN, Baltasar, *Obras completas*, Madrid, M. Aguilar, 1944, *Oráculo manual y arte de prudencia*, CXXVII, p. 384 e *El héroe*, XIII, p. 18, FEIJOO, Benito Jerónimo, *Teatro crítico universal. O discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, Madrid, Castalia, 1986, VI, «El no sé qué», pp. 377-391 & TV 1, p. 470, *Fau* 2, p. 330, PP, p. 152 e JNSQ 1, pp. 66 e 102-103 (acerca do não-sei-quê de João da Cruz), JNSQ 1, pp. 3 e segs. e JNSQ 2.2, pp. 55 e segs. (acerca do não-sei-quê de Gracián). É de registar, todavia, que Gracián só acidentalmente recorre à expressão «*no sé qué*», reservando antes ao termo «*despejo*» (= «*charme*»/«*graça*») o sentido que Jankélévitch está atribuindo ao seu *je-ne-sais-quoi* (cf. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, «Vladimir Jankélévitch: la Vie. Entretiens», in SUARÈS, Guy, *Op. cit.*, p. 114). O autor de *Philosophie première* nunca se refere a Feijoo.

*Philosophie première*, nomeadamente: a da incompletude ou insuficiência do complexo empírico-meta-empírico. Pois se, por um lado, o empírico carece de qualquer coisa (*aliquid*) que, sendo embora não-coisa (*non-chose*), pode ser catafaticamente descrito pela razão como um sei-o-quê (*scio quid*) que se identifica com a subsistência ôntico-noética de um mundo normativo de essências, por outro, tanto o empírico como o meta-empírico carecem de qualquer coisa que, sendo radical anti-coisa (*antichose*), só pode ser apofaticamente descrito pela razão como um não-sei-o-quê (*nescio quid*) que se identifica com a insubsistência meôntico-tética de um princípio sobre-essencial<sup>80</sup>. À reidade (*res*) falta o sistema lógico que a justifica (*λόγος*); mas, à reidade e à lógica – conjuntamente consideradas como a totalidade do real ela mesma – falta «um para além da lógica»<sup>81</sup>, ou seja: aquilo que está pondo no ser, como facto, a totalidade do real. E, justamente porque essa positividade metalógica é – ou melhor: tem de ser – o exacto contraditório de uma coisa, poderemos talvez dizer, com Jankélévitch, que à reidade e à lógica «[...] falta qualquer coisa e não falta nada, falta qualquer coisa que não é nada...»<sup>82</sup>. Falta, se quisermos, um quase-nada: «Quando nada falta, falta qualquer coisa que não é nada; falta, pois, *quase* nada. Só falta, com efeito, o essencial!»<sup>83</sup>.

Modos de invocação negativa de um absoluto que se deixa pressentir, ora agnoseologicamente ou em função da impossibilidade de ser conhecido, ora meontologicamente ou em função da impossibilidade de ser *tout court*, o não-sei-quê e o quase-nada estão designando, na sua diferença, a profunda unidade de sentido de duas ópticas que se coimplicam. De facto, se, como antes vimos, o princípio do ser não pode ser o que quer que seja (porquanto, nesse caso, ele seria já um dos seres cuja génese lhe compete explicar); e se, como sugere Jankélévitch<sup>84</sup>, o saber só pode ter por objecto aquilo que é, então, afirmar a) que o princípio do ser é, ontologicamente, um quase-nada que não pode ser isto ou aquilo, significa b) que ele é, gnoseologicamente, um não-sei-quê que de maneira alguma pode ser sabido – e vice-versa. Não será mais fácil dizer, neste

<sup>80</sup> Para uma definição da essência como não-coisa ou contrário da coisa, e para uma definição correlativa do absoluto como anti-coisa ou contraditório da coisa, cf. *PP*, p. 180. Cfr. *JNSQ 1*, p. 60.

<sup>81</sup> *PP*, p. 144: «un au-delà de la logique».

<sup>82</sup> *PP*, p. 142, *Mor*, p. 335 e *JNSQ 2.2*, p. 185: «[...] il manque quelque chose et il ne manque rien, il manque quelque chose qui n'est rien...». Era justamente nestes termos, note-se, que – na pegada de Schelling – o Jankélévitch das décadas de 30 e 40 definia o possível. Veja-se, por exemplo, *Alt*, p. 45 («le possible est quelque chose qui n'est rien») e *Noc 1*, p. 7.

<sup>83</sup> *JNSQ 1*, p. 66: «Quand rien ne manque, il manque quelque chose qui n'est rien; il manque donc *presque* rien. Il ne manque, en effet, que l'essentiel!». Cf. *Fau 2*, pp. 321-322, *Fau 3*, p. 298, *TV 2.1*, pp. 59-60, *IN*, pp. 55 e 181, *QPI*, pp. 26 e 53 e *JNSQ 2.2*, pp. 19 e 154.

<sup>84</sup> Cf. *PP*, pp. 144, 149 e 157 e *JNSQ 1*, pp. 53-54.

quadro, que o não-sei-quê e o quase-nada estão exprimindo o mesmo a partir de dois pontos de vista distintos?

Com efeito, encarados, quer na sua unidade, quer na sua diferença, o não-sei-quê e o quase-nada redundam – unívoca mas paradoxalmente – numa «intuição morta-viva» que, transcendendo os princípios lógicos da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído, nos alerta para a existência inexistente de qualquer coisa que não é uma coisa<sup>85</sup>. Mas qual é, afinal, o último termo deste jogo dialéctico, onde, à imagem e semelhança de um pêndulo, a consciência se descobre incessantemente reenviada entre os contraditórios do ser e do nada? Onde, numa contínua oscilação, o absoluto se determina como nada ou quase-nada (*presque-rien*) por referência ao ser, e como ser ou quase-ser (*presque-être*) por referência ao nada<sup>86</sup>? A resposta de Jankélévitch consistirá, num primeiro momento, em declarar que este movimento de vaivém se imobiliza, por fim, na intuição de uma «[...] pura ‘autoposição’ sem sujeito substancial, nem cópula, nem atributo [...]»<sup>87</sup>, isto é: na intuição de uma presença ausente (*présence absente* / παρουσία), ao mesmo tempo negativa (porque inexistente) e positiva (porque «existencificante»)<sup>88</sup>, que, estando para além de toda a relação, apenas consente ser representada através da fórmula impessoal «Há» (*Il y a*).

«Se não há mais ser do que o ser da coisa, então, a não-coisa é necessariamente não-ser; então, o não-sei-quê é necessariamente, ou qualquer coisa, ou absolutamente nada [...]. De facto, o não-sei-quê não é qualquer coisa, e, sob este prisma, ele não ´é` verdadeiramente nada, no sentido copulativo do verbo ´ser`, uma vez que ele não é, nem isto, nem aquilo, e que ele recusa, como o Deus da teologia negativa, toda a predicação; propriamente falando, ele nem sequer é ´ente`; quase nem ousamos dizer que ele é [...] sem mais, absoluta e ontologicamente; melhor ainda: ele faz ser sem ser ele mesmo, estando entendido que aquilo que faz ser é uma certa espécie de ser, e mesmo infinitamente mais do que um ser. Sem dúvida, a fórmula que melhor se adapta a este regime

---

<sup>85</sup> Cf. *PP*, p. 144: «*Il y a quelque chose qui n'est rien*: en cela se résumerait l'intuition mort-née, paradoxale et contradictoire du *nescioquid* [...]». Cf. *TV* 2.1, p. 218 (sobre o bem). O não-sei-quê e o quase-nada transcendem os princípios lógicos da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído: *PP*, pp. 145, 160, 210-211 e *JNSQ* 1, pp. 18, 60 e 96 e *JNSQ* 2.2, pp. 113 e 186.

<sup>86</sup> Cf. *PP*, p. 160.

<sup>87</sup> *JNSQ* 1, p. 60: «[...] pure ‘autoposition’ sans sujet substantiel ni copule ni attribut [...]».

<sup>88</sup> Cf. LEIBNIZ, G.W., *Opuscules et fragments inédits* (ed. COUTURAT, Louis), Paris, Alcan, 1903, *Résumé de métaphysique*, p. 534: «*existentificans*».

inapreensível da não-coisa ou da anti-*res* será, talvez: ‘Há` [...]. Não implica esta sílaba a renúncia do logos aos enunciados exprimíveis e discursivos, assim como às proposições de inerência articuladas em conceitos?»<sup>89</sup>.

Pura afirmação de uma presença desprovida de densidade ontológica, de uma presença sem presente – que o mesmo é dizer: sem sujeito que a a-presente e sem predicados a a-presentar –, esse não-sei-quê ou quase-nada que simplesmente *há* não conforma, então, nem um ser substantivo, nem o nada absoluto, mas antes um «híbrido de ser e de nada» que se interpõe entre os dois<sup>90</sup>. Mas, dito isto, resta ainda apurar: como poderemos nós chegar a intuir essa coisa alguma que, entre o ser e o nada, *há* (ou *quase é*)?

Vejamos: para Jankélévitch, o não-sei-quê sanciona, ao mesmo tempo, a posição de um não-saber e de um saber, ou, se preferirmos, a posição de uma ciência média (*science moyenne/scientia media*) que nos dá conta da natureza eminentemente douta de uma ignorância que, na realidade, é somente parcelar<sup>91</sup>. Com efeito, o não-saber ao qual a expressão «não-sei-quê» alude por via dos seus dois primeiros termos («não» + «sei») tem por único correlato um «quê» (*quid*), denotando assim apenas a ignorância daquele conjunto de determinações categoriais e quiditativas que, por definição, não podemos atribuir ao absoluto. Pois, se pudéssemos responder de modo afirmativo às questões «o

---

<sup>89</sup> JNSQ 1, p. 68: «S’il n’y a d’être que l’être de la chose, alors la non-chose est nécessairement non-être; alors le je-ne-sais-quoi est nécessairement ou quelque chose ou rien du tout [...]. En fait, le je-ne-sais-quoi n’est pas quelque chose, et à cet égard il n’est vraiment rien, au sens copulatif du verbe ‘être’, puisqu’il n’est ni ceci ni cela et qu’il refuse, comme le Dieu de la théologie négative, toute prédication; à proprement parler il n’est même pas ‘étant’; on ose à peine dire qu’il est [...] tout court, absolument et ontologiquement; mieux encore: il fait être sans être lui-même, étant entendu que ce qui fait être est bien une certaine sorte d’être et même infiniment plus qu’un être. Sans doute la formule la mieux adaptée à ce régime insaisissable de la non-chose ou de l’anti-*res*, ce serait peut-être: ‘Il y a` [...]: ces trois syllabes n’impliquent-elles pas le renoncement du logos aux énoncés exprimables et discursifs ainsi qu’aux propositions d’inhérence articulées en concepts?». Cf., também, JNSQ 1, pp. 81-82 e PP, pp. 145-146, 149 e 152, onde Jankélévitch reconduz as suas intuições do «Há» e da presença ausente às fontes filosóficas das quais emanam, a saber: à ontologia de Levinas (que nos fala da experiência de um «Há» anónimo e puramente insubstancial – «Il y a» –, que designa o facto de ser em geral) e à metafísica de Plotino (que nos fala da experiência de uma presença atópica e puramente inqualificada – «παρουσία» –, que se dá na sua própria ausência). Veja-se, a este respeito, LEVINAS, Emmanuel, *De l’existence à l’existant*, Paris, Vrin, 1978, pp. 10, 20, 93-94 e 139-140, *Le temps et l’autre*, Paris, PUF, 1983, pp. 25-31 e *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, pp. 13-14 & PLOTINO, *Enéadas*, III, II, 2, V, III, 17, V, V, 8, VI, IV, 11, VI, V, 11-13, VI, VI, 13, VI, VIII, 13 e VI, IX, 4 e 8.

<sup>90</sup> PP, p. 160: «[...] cet hybride d’être et de néant, [...] ce je-ne-sais-quoi enfin qui est sans volume ni durée et qui est comme rien et qui pourtant n’est pas rien». Cfr. PP, p. 72 e JNSQ 1, p. 62 (onde Jankélévitch nega explicitamente que o quase-nada possa ser entendido como uma síntese ou como um híbrido de ser e não-ser).

<sup>91</sup> Cf. PP, pp. 144 e segs., JNSQ 1, pp. 208 e 216-217 e JNSQ 2.2, pp. 18 e segs. «*Science moyenne/scientia media*»: PP, pp. 145 e 148 e JNSQ 1, p. 53.



quê?» (*quid?*), «onde?» (*ubi?*), «quanto?» (*quot?*)... que a respeito do absoluto formulássemos, as nossas respostas resultariam, necessariamente, na adscrição de qualquer coisa àquilo que é o contraditório de uma coisa (e, portanto, numa *contradictio in terminis*)<sup>92</sup>. Será então de estranhar que, a páginas tantas da sua *Philosophie première*, Jankélévitch esclareça que «[...] o Não-sei-quê é, por maioria de razão, não-sei-quando, não-sei-quem, não-sei-como: *nescioquis, nescioquando, nescioquomodo, nescioquot*»<sup>93</sup>?

Não obstante, esta nesciência nocional do *quid* do *nescioquid* é recoberta, segundo o nosso autor, por uma presciência efectiva do seu *quod*, ou melhor: por um vago pressentimento da sua presença ausente, que, incapaz de nos revelar o *que* (*quid*) ele é, nos dirá apenas – em voz baixa – *que* (*quod*) há... não-sei-quê.

«Não sei o quê. Mas não, notai-o: não sei nada, pura e simplesmente; nem: não sei, sem precisar e sem distinguir. [...] E também não digo que não há nada. Há qualquer coisa, e é só o meu saber que está em falta, ainda que esse déficit de saber seja mil vezes mais sábio do que a nesciência pura e simples. Melhor ainda: eu nem sequer diria ‘Não sei o quê’, se, de uma certa maneira, eu não soubesse muito sobre isso, se eu não estivesse já, em certa medida, no segredo. Não sei o *quê*, logo, há qualquer coisa que me chega aos ouvidos; logo, estou vagamente ao corrente da verdade. *Nescio ‘quid’*: o *que* é esse númeno, não o sei; mas, há outra coisa que sei, qualquer coisa que não quero ou não posso dizer, e à qual faço indirectamente alusão sob esta forma negativa»<sup>94</sup>.

«Sei que não sei», declara Platão pela boca de Sócrates<sup>95</sup>. Ora, de acordo com Jankélévitch, a consabida máxima socrática está – como a afirmação negativa do não-sei-

---

<sup>92</sup> Cf. *PP*, pp. 201 e segs., *JNSQ 1*, pp. 53-54 e *Par*, p. 208 (acerca da natureza metacategorial do absoluto) e *TV 1*, p. 11 (acerca do prazer).

<sup>93</sup> *PP*, p. 144: «[...] le Je-ne-sais-quoi est à plus forte raison je-ne-sais-quand, je-ne-sais-qui, je-ne-sais-comment: *nescioquis, nescioquando, nescioquomodo, nescioquot*». Cf. *Fau 3*, p. 278.

<sup>94</sup> *JNSQ 1*, pp. 51-52: «Je ne sais pas quoi. Mais non point, notez-le: je ne sais rien, purement et simplement; ni: je ne sais pas, sans préciser et sans distinguer. [...] Et je ne dis pas non plus qu’il n’y a rien. Il y a quelque chose, et c’est mon savoir seul qui est en défaut, encore que ce déficit de savoir soit mille fois plus savant que la nescience pure et simple. Mieux encore: je ne dirais même pas: ‘Je ne sais quoi’, si, d’une certaine manière, je n’en savais long, si je n’étais déjà en quelque mesure dans le secret. Je ne sais pas *quoi*, donc j’ai vent de quelque chose; donc je suis vaguement au courant de la vérité. *Nescio ‘quid’*: ce qu’est ce noumène, je ne le sais pas; mais il y a autre chose que je sais, quelque chose que je ne veux ou ne peux pas dire et à quoi je fais indirectement allusion sous cette forme négative».

<sup>95</sup> Trata-se aqui, na verdade, de uma paráfrase abreviada de algumas célebres sentenças platónicas que, na esteira da tradição filosófica, Jankélévitch imputa erradamente a Platão na sua literalidade. Cf. *PP*, p. 146: «Socrate dit: je sais que je ne sais pas, οἶδα ὅτι οὐχ οἶδα [...]». Cfr. PLATÃO, *Ménon*, 80a-81e, *Alcibiades I*,

quê – longe de consagrar uma forma de auto-reconhecimento verbal da absoluta ignorância daquele que a profere, comportando em si uma manifesta afirmação de saber («sei»/«οἶδα») que, em rigor, não se deixa anular pelo conteúdo negativo do seu complemento directo («que não sei»/«ὅτι οὐχ οἶδα»). Porque, se o segundo «sei» (aquele que está sendo negado) denomina um saber quiditativo dos *fait-divers* intramundanos, o primeiro (aquele que está sendo afirmado) denomina, simplesmente, um saber auto-reflexivo e quoditativo do seu próprio não-saber, ou por outra: «um saber ‘formal’ ou um saber-que (ὅτι)», que tem por objecto o facto de saber que se ignora<sup>96</sup>.

Parece, assim, que o explícito *nescio* que o não-sei-quê implica nos reenvia a um *scio* implícito, que ele está somente negando que o domínio da quididade seja co-extensivo à totalidade do real ela mesma – pois, quem confessa ignorar «o quê», «quando», «como»... supõe tacitamente, nesse gesto, a presença de algo cujas «maneiras de haver» desconhece. «Podemos bem conhecer que há um Deus, sem sabermos o que ele é», afiança o Pascal dos *Pensées* para, na senda de Platão e de João Crisóstomo, nos falar da difusa adivinhação – ou, nas palavras do próprio Pascal, do conhecimento pelo coração (*par le coeur*) – dessa absoluta quodidade que a toda a análise quiditativa se furta<sup>97</sup>.

Mas, que conhecimento é este que (quase) nada conhece? Sejamos precisos: visto que o absoluto se encontra gnoseologicamente reduzido ao facto bruto do seu haver, ele será objecto, não de um saber positivo (que não descortina nele as especificações categoriais em função das quais poderia exercer-se), mas sim de uma espécie de semi-gnose (*demi-gnose, demi-savoir, demi-science*) que, adivinhando o *quod* e ignorando o *quid*, constitui o paradoxal saber de coisa alguma. Ou, se quisermos: a ciência nesciente daquilo que não pode ser sabido (num quadro onde, como é bom de ver, os limites do saber confinam com um saber dos limites). Jankélévitch *dixit*: «Se não há outro [...] saber

---

117e-118a, *República*, I, 354b-c e *Apologia de Sócrates*, 21d: «κινδυνεύει μὲν γὰρ ἡμῶν οὐδέτερος οὐδὲν καλὸν κἀγαθὸν εἰδέναι, ἀλλ’ οὗτος μὲν οἶεται τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶμαι: ἔοικα γοῦν τούτου γε σμικρῷ τινι αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἂν μὴ οἶδα οὐδὲ οἶμαι εἰδέναι». Em relação aos problemas suscitados pela equívoca atribuição da fórmula «sei que não sei» a Platão, cf. TAYLOR, Christopher Charles Whiston, *Socrates*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 46.

<sup>96</sup> PP, p. 146: «un savoir ‘formel’ ou un savoir-que (ὅτι)». Cf. MC 1, p. 126 e TV 1, pp. 343-344.

<sup>97</sup> PASCAL, Blaise, *Pensées*, fr. 418: «On peut bien connaître qu’il y a un Dieu sans savoir ce qu’il est». Cf. frs. 7, 110, 149, 382 e 424 (sobre o conhecimento pelo coração), PP, p. 150, JNSQ 1, pp. 79-80 e 217, Mor, p. 396, PLATÃO, *Teeteto*, 166b e *República*, VI, 505d-e & JOÃO CRISÓSTOMO, *Op. cit.*, I, γ-δ (PG 48, 704-705) e V, δ-ε (PG 48, 742-743): «Ὅτι μὲν γὰρ πανταχοῦ ἔστιν ὁ Θεὸς οἶδα, καὶ ὅτι ὅλος ἔστι πανταχοῦ οἶδα: τὸ δὲ πῶς οὐχ οἶδα· οὐ γὰρ δέχεται λογισμὸς εἰδέναι πῶς οἶον τε οὐσίαν εἶναι, μήτε παρ’ ἐαυτῆς μήτε παρ’ ἑτέρου το εἶναι ἔχουσιν. οἶδα ὅτι ἐγέννησεν Υἱόν, τὸ δὲ πῶς ἀγνοῶ· οἶδα ὅτι τὸ Πνεῦμα ἐξ αὐτοῦ, τὸ δὲ πῶς ἐξ αὐτοῦ οὐχ ἐπίσταμαι· βρώματα ἐσθίω, τὸ δὲ πῶς μερίζονται εἰς φλέγμα, εἰς αἷμα, εἰς χυμὸν, εἰς χολήν, ἀγνοῶ· ταῦτα ἅπερ βλέπομεν χαθ’ ἐχάστην ἡμέραν ἐσθιόντες ἀγνοοῦμεν, καὶ τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ πολυπραγμονοῦμεν» (704).

do que o saber de um qualquer-coisa, é preciso reconhecer que ‘saber’ o *quod* é nada saber, saber do vazio ou, mais simplesmente, saber o que não se sabe, saber ignorando [...]»<sup>98</sup>. «Entender não entendendo», «saber não sabendo» – não é nestes exactos termos que João da Cruz se refere a uma nebulosa entrevisão do divino que, de acordo com Jankélévitch, transcende a alternativa conhecimento-ignorância<sup>99</sup>?

Muito embora esta semi-gnose do não-sei-quê esteja supondo uma rigorosa disjunção do saber quiditativo e do saber quoditativo, aquilo que ela desconhece (*quid*) e aquilo que ela pressente (*quod*) estão longe de representar as duas metades equivalentes, simétricas e complementares de algo como uma gnose total<sup>100</sup>. Na realidade, se o conhecimento do *quid* sem *quod* configura tão-só, e apesar da sua determinação, uma construção noética à qual faltará sempre o essencial (porque a análise dos atributos de *x* não implica, necessariamente, a afirmação da sua presença efectiva), o conhecimento do *quod* sem *quid* configura já, e apesar da sua indeterminação, um insofismável testemunho do haver de qualquer coisa (porque quem sobre *x* afirma *que ele há*, afirma necessariamente com isso a sua presença efectiva). Entenda-se: para Jankélévitch, a quodidade (ou efectividade) não designa de forma alguma uma propriedade particular que, conjuntamente com as definições circunstanciais de altura, peso, volume... estaria concorrendo para a caracterização quiditativa (ou nocional) de um objecto de consciência<sup>101</sup>. Não: a ser algo, a quodidade será, antes, a inefável cláusula «[...] que faz a realidade de todas as propriedades e as impede de serem propriedades sem fundamento ou simplesmente nocionais»<sup>102</sup>. Ou, para citarmos o Jankélévitch de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*: aquela «[...] imponderável omnipresença presente a todas

<sup>98</sup> PP, p. 144: «S’il n’est de [...] savoir que celui d’un quelque-chose, il faut avouer que ‘savoir’ le *quod* est ne rien savoir, savoir du vide, ou plus simplement savoir ce qu’on ne sait pas, savoir en ignorant [...]». Cf. PP, p. 157, *Sim*, pp. 251-252, JNSQ 1, pp. 53-54, *Mor*, pp. 119 e segs. e 389 e TV 2.1, p. 222.

<sup>99</sup> JOÃO DA CRUZ, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, «Coplas hechas sobre un éxtasis de alta contemplación», pp. 1336-1337: «Estaba tan embebido, / tan absorto y ajonado, / que se quedó mi sentido / de todo sentir privado, / y el espíritu dotado / de un entender no entendiendo, / toda ciencia trascendiendo», «Este saber no sabiendo / es de tan alto poder, / que los sabios arguyendo / jamás le pueden vencer; / que no llega su saber / a no entender entendiendo, / toda ciencia trascendiendo». Cf. JNSQ 2.2, p. 14: «La docte ignorance [...] est en fait au-delà de l’alternative connaissance-ignorance».

<sup>100</sup> Cf. PP, pp. 145-149, 154-155 e 163-164 e JNSQ 2.2, p. 92.

<sup>101</sup> Jankélévitch parece recuperar, neste passo, a crítica que Kant desferiu contra o argumento ontológico de Anselmo, mais precisamente: aquela que nos mostra que o ser (ou, na terminologia «dessubstantivada» do nosso autor: a efectividade) não pode ser considerado como um mero predicado das coisas. Cf. TV 1, p. 107, ANSELMO, *Op. cit.*, I-III, pp. 97-103 & KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, B620-631: «*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst» (B626).

<sup>102</sup> PP, p. 148: «[...] l’effectivité n’est pas une propriété comme les autres ou à côté des autres, mais elle est le thétique et l’indéfinissable par excellence qui fait la réalité de toutes les propriétés et les empêche d’être des propriétés en l’air ou simplement notionnelles».

as determinações, e de uma outra ordem do que essas determinações [...]», que assegura, por si só, a promoção dos seres à existência<sup>103</sup>.

Ora, porquanto é ao mesmo tempo inevidente (quanto ao seu *quid* ou natureza) e evidente (quanto ao seu *quod* ou presença), o não-sei-quê do qual Jankélévitch nos fala constitui, não um segredo abscondito (*absconditus*), não um enigma revelado (*revelatus*), mas, isso sim, um mistério quase-abscondito (*fere absconditus*) que, como tal, apenas se presta a uma ciência clara-obscura (*science claire-obscur*), que nos convida a repetir ao infinito a célebre litania apofática de Nicolau de Cusa: «não pode aceder a ti, ó Deus, que és a infinidade, senão aquele cujo intelecto está na ignorância, ou seja, aquele que sabe que te ignora»<sup>104</sup>.

Ordem-totalmente-outra, sobreverdade, ele-mesmo, não-sei-quê, quase-nada... Serão estes cinco nomes divinos, estes cinco modos negativos de invocação do absoluto, o reflexo de um pensamento que se estaria cristalizando numa «maravilhosa fraseologia», numa panóplia de fórmulas *prêt-à-porter* que, pela sua excentricidade, nos dispensariam de realizar um verdadeiro esforço de compreensão<sup>105</sup>? De maneira alguma. Efectivamente, apesar do seu «exotismo», as expressões cunhadas por Jankélévitch na sua tentativa de aflorar o absoluto testemunham, sobretudo, de um intransigente desejo de rarefacção do discurso e de depuração do pensar<sup>106</sup>. Mas, vamos por partes.

---

<sup>103</sup> JNSQ 1, p. 58: «[...] l'effectivité n'est pas une détermination particulière mais un impalpable et un inexprimable, mais une impondérable omniprésence présente à toutes les déterminations et d'un autre ordre que ces déterminations [...]».

<sup>104</sup> NICOLAU DE CUSA, *Opera omnia*, Leipzig-Hamburg, Felix Meiner, vol. VI, 2000, *De visione dei*, XIII, p. 52 (*A visão de Deus*, trad. João Maria André, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988): «Non igitur accedi potes, Deus, qui es infinitas, nisi per illum, cuius intellectus est in ignorantia, qui scilicet scit se ignorantem tui». Em relação ao carácter quase-abscondito do absoluto (ou de Deus), cf. HERMES TRIMEGISTO, *Corpus hermeticum*, Paris, Belles Lettres, 1945-1954, 4 vols., V, 10 (Ἀφανής, φανερώτατος), PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, II, § 7 (PG 3, 645A) e V, § 2 (PG 3, 816C), NICOLAU DE CUSA, *Op. cit.*, XXI, p. 93, *Opera omnia*, vol. IV, 1959, *De deo abscondito*, pp. 1-15, vol. X, 2, 1994, *De principio*, p. 16 e vol. XIII, 1944, *De non aliud*, p. 5, PASCAL, Blaise, *Op. cit.*, frs. 236, 394, 444, 446 e 448 & *Noc 1*, p. 11, *TV 1*, p. 14 (acerca do instinto), *TV 2.1*, p. 44, *PP*, pp. 152 e 168-170, *JNSQ 1*, pp. 61, 72 e 217, *JNSQ 2.2*, pp. 63 e 175, *AES*, pp. 22 e 29, *Mor*, pp. 74 e 120-121, *QPI*, p. 204 e *Lis*, p. 78. Sobre a diferença posta por Jankélévitch entre as esferas do segredo, do enigma e do mistério, cf. *PP*, p. 28, *Mor*, pp. 328-329 e 421, *Fau 3*, p. 284, *Deb 3*, pp. 15-17, *Lis*, pp. 53 e 168-169 e *Pen. Mor* («L'Irrévocable», 1967), pp. 37-38.

<sup>105</sup> Assim parece pensar um comentador tão eminente como Wahl, que, por vezes, reduz com excessiva ligeireza a filosofia primeira de Jankélévitch à criação de um arsenal pirotécnico de nomes divinos, cujo alcance seria meramente retórico. Cf. WAHL, Jean, *Art. cit.*, p. 216, RIVERSO, Emmanuele, «Vladimir Jankélévitch o alle soglie dell'ineffabile», *Giornale di metafisica*, 14 (Torino, 1959), p. 531 & PHILONENKO, Alexis, *Op. cit.*, p. 418. A expressão «maravilhosa fraseologia» (*merveilleuse phraséologie*) pertence a Wolfram Breucker, que, como tantos outros intérpretes da filosofia jankelévitchiana, fica acriticamente hipnotizado por ela. Cf. WOLFRAM BREUCKER, D., «La 'démonique hyperbole' ou la philosophie première de V. Jankélévitch (une théologie du 'nescioquid'?)», *Lignes*, 28 (Paris, 1996), p. 91.

<sup>106</sup> Cf. DUMÉRY, Henri, «Traité des Vertus», par Vladimir Jankélévitch», in *Regards sur la philosophie contemporaine*, Paris, Casterman, 1956, p. 122: «Son exubérance verbale [...], son tour de style qui rompt les vieilles alliances, en forge d'autres, fait et défait sans arrêt le mouvement de la pensée, n'ont qu'un but:

Espécie de conceitos abortados que nada concebem, o totalmente-outro, a sobreverdade, o ele-mesmo, o não-sei-quê e o quase-nada pretendem negar – sob diferentes pontos de vista, é certo – uma única e mesma coisa<sup>107</sup>, a saber: que o absoluto possa representar o foco de um discurso de natureza afirmativa que nos diga aquilo que ele é. De facto, partindo de dois postulados neoplatónicos (o de que o princípio do ser não pode ser catafaticamente identificado com nada que seja, e o de que as essências e as verdades eternas participam já do ser), Jankélévitch demonstra que o absoluto não se deixa dizer, nem como objecto (e por isso lhe chama totalmente-outro), nem como essência ou verdade (e por isso lhe chama sobreverdade), nem como sujeito (e por isso lhe chama ele-mesmo). Mas, sendo dado que o absoluto não configura, nem um objecto, nem uma essência ou verdade, nem um sujeito, segue-se que não é possível saber o que ele é (e por isso lhe chamamos não-sei-quê). E, se não é possível saber o que ele é, isso significa que ele não é *coisa* alguma (e por isso lhe chamamos quase-nada). Mas, se o absoluto (quase) nada é, o que podemos nós dizer sobre ele? Apenas isto: que ele «é» «[...] qualquer coisa de simples, de infinitamente simples, de tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-la»<sup>108</sup>.

«Simplicidade soberana»<sup>109</sup> – porquanto desprovida de qualidades –, o absoluto só pode ser entrevisto por um pensamento ele mesmo simplificado, que, através de um violento *tour de force* espiritual, se revele capaz de se submeter a uma incessante catarse (χάρασις)<sup>110</sup>. Ou seja: a um sempre renovado movimento de contracção e purificação que, a acreditar nas palavras de Jankélévitch, resultaria na supressão dos epítetos com que revestimos o absoluto e, por inerência, na absoluta simplificação (ἁπλωςις) das proposições que sobre ele construímos<sup>111</sup>. Na realidade, sendo radicalmente simples, o

---

purger le langage de toutes les significations utilitaires, exténuées ou bâtarde. Il ya manifestement chez M. Jankélévitch une volonté, non point de ne pas parler la langue de tout le monde, mais de recréer à tout instant les mots les plus usés pour rendre au langage sa vigueur primitive. Certains n'y verront que maniérisme. Il se peut qu'une once de préciosité s'y glisse. Mais en général la perpétuelle refonte de l'expression ne tend pour M. Jankélévitch qu'à rajeunir sans cesse le pouvoir créateur de l'esprit».

<sup>107</sup> Cf. WAHL, Jean, *Art. cit.*, p. 183: «Le tout-autre, le presque-rien, [...] et aussi la survérité, l'*ipse*, le je-ne-sais-quoi, autant de noms pour une même non-chose».

<sup>108</sup> BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, 119, p. 1347: «En ce point est quelque chose de simple, d'infinitement simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie». Cf. *PP*, pp. 226-227, *JNSQ* 1, p. 64 e *TV* 2.1, p. 251.

<sup>109</sup> *PP*, p. 127 («simplicité souveraine») e *PI*, p. 13. Cf. PLATÃO, *República*, II, 381c & PLOTINO, *Enéadas*, VI, IX, 5.

<sup>110</sup> Cf. *PP*, pp. 118 e 127, *TV* 1, pp. 22-23 e 477, *AVM* 2, pp. 124-125 e 246, *PI*, pp. 16-17 e 21, *Noc* 2, pp. 165-166 (sobre a música de Satie) & PLOTINO, *Enéadas*, I, II, 4-5, III, VI, 5 e IV, VII, 10.

<sup>111</sup> Esta exigência de simplificação do pensar e da expressão (herdada de Plotino, Fénelon e Bergson, de Fauré, Rimski-Korsakov e Satie) marcará presença ao longo de toda a obra filosófica de Jankélévitch. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, III, 13 e 16 e VI, IX, 9, FÉNELON, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, vol. I, 1983, *Lettres et opuscules spirituels*, XXVI, «Sur la simplicité», pp. 676-687 e *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, XIII-XV e XXXI-XXXIII, pp. 1043-1049 e 1076-1080 e vol. II, 1997, *Démonstration de l'existence de*

absoluto não encontra reflexo no contexto de uma linguagem (a nossa) que se desenvolve pela formulação de juízos (*Urtheile*) que, tal como a seu tempo cuidou de mostrar o Hölderlin de «Über Urtheil und Seyn», se limitam a religar entre si, por intermédio da síntese operada pela cópula («é»), uma série de elementos disjuntos (sujeitos e predicados) que supõem já a partição (*Theilung*) primitiva (*Ur*) do absoluto<sup>112</sup>. Outra coisa não nos diz Jankélévitch, quando, no decurso da sua tese de licenciatura sobre Plotino, se exprime do seguinte modo:

«[...] uma ciência fundada sobre a ἀποδείξις [demonstração] e composta de προτάσεις [premissas], de ἀξιώματα [axiomas] ou de λεχτά [proposições], fica essencialmente *fora do seu objecto* [...]: não implica a proposição, com efeito, uma exterioridade recíproca entre dois termos – sujeito e predicado – que são justapostos [...] pelo laço totalmente gramatical da cópula?»<sup>113</sup>

E, logo a seguir, o nosso autor remata:

«Enquanto a ciência não *contrair* no interior do νοῦς [intelecto/inteligência] essa amálgama factícia numa síntese intuitiva e viva, ela não transcenderá o domínio do accidental e do equívoco»<sup>114</sup>.

«[...] É-lhe preciso [à alma] abdicar de tudo o resto, e limitar-se apenas a ele [a Deus]; é-lhe preciso tornar-se apenas ele, suprimindo todo o acréscimo [...]», declara Plotino, numa frase que resume – *avant la lettre* – todo o espírito da catártica que nos está

---

Dieu, II, V, pp. 655-660; BERGSON, Henri, *Les deux sources*, 246, 319 e segs. e 338, pp. 1172, 1229 e segs. e 1245 e *La pensée et le mouvant*, 117 e 139, pp. 1345 e 1362; MC 1, pp. 147-149, Ir 1, p. 146, Fau 1, p. 15, Rav 1, pp. 44-45, Mal, p. 34, TV 1, pp. 763 e segs., PP, p. 161, AVM 2, pp. 55 e 127-128, Rhap, pp. 145-147, JNSQ 1, pp. 261-263, JNSQ 2.2, p. 111, Noc 2, pp. 183-187, Berg 2, pp. 229 e segs., PI, p. 228, MI, pp. 103 e 139, AES, p. 167, QPI, pp. 84-85, PM, p. 54 e PL, p. 157 & LISCIANI-PETRINI, Enrica, *Memoria e poesia*, p. 150.

<sup>112</sup> Cf. HÖLDERLIN, Friedrich, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, J.G. Cotta'sche, vol. IV, 1961, «Über Urtheil und Seyn», p. 216. A este mesmo respeito, veja-se PLOTINO, *Enéadas*, V, III, 2, V, V e VI, IX, 5 & PP, pp. 210 e 157 (sobre a conformação da nossa linguagem à metafísica da coisa).

<sup>113</sup> Plot (1924), p. 67: «[...] une science fondée sur l'ἀποδείξις et composée de προτάσεις, d'ἀξιώματα ou de λεχτά reste essentiellement *en dehors de son objet* [...]: la proposition n'implique-t-elle pas en effet une extériorité réciproque entre deux termes – sujet et prédicat – que juxtapose [...] le lien tout grammatical de la copule?».

<sup>114</sup> Plot (1924), p. 67: «Tant que la science ne *contractera* pas à l'intérieur du νοῦς cet assemblage factice en une synthèse intuitive et vivante, elle ne transcendera pas le domaine de l'accidentel et de l'équivoque».

sendo prescrita pelas páginas de *Philosophie première*<sup>115</sup>. Em rigor, segundo Jankélévitch, para ficarmos a sós (φυγὴ μόνου πρὸς μόνον)<sup>116</sup> com o absoluto, teremos, em primeiro lugar, de forçar o nosso pensamento a contrair-se *contra natura* numa expressão (ou conjunto de expressões) que seja capaz de invocar – sem a trair – a sua suprema simplicidade. Isto é: que seja capaz de nos fazer chegar uma «mensagem decepcionante e mesmo vazia» (quando decifrada em função do seu sentido gramático ou exotérico) que, à imagem do que acontece no quadro da literatura alquímica, promova a revelação de uma «plenitude infinitamente sugestiva e alusiva e agógica» (quando decifrada em função do seu sentido pneumático ou esotérico)<sup>117</sup>. Ora, não constituirá essa mensagem sempre evasiva – cujo conteúdo é, ao mesmo tempo, infinitamente pobre e infinitamente rico, Poros (Πόρος) e Pénia (Πενία) – aquela que, por mão própria, nos confiam os cinco nomes divinos forjados por Jankélévitch<sup>118</sup>?

Aqui termina a via negativa percorrida pela filosofia primeira de Jankélévitch; aqui começa a segunda etapa – a última e a mais importante – da aventura de uma consciência que parte em demanda do «ponto de tangência do pensamento com o impensável»<sup>119</sup>. «[...] Nada está sequer começado, num certo sentido, quando a teologia apofática está acabada [...]», afirma Jankélévitch de maneira categórica<sup>120</sup>. Efectivamente, ainda que se recuse a atraiçoar a natureza irrelativa do absoluto (limitando-se a fazer dele o sujeito de um contínuo movimento de despredicação), o discurso apofático está longe de sinalizar o último patamar do itinerário seguido pela filosofia primeira de Jankélévitch. De facto, porque a ciência negativa não serve, nem a) para proceder – como nas investigações criminais – à eliminação metódica de todas as

<sup>115</sup> PLOTINO, *Enéadas*, VI, IX, 9: «[...] ἀποθέσθαι τὰ ἄλλα δεῖ, καὶ ἐν μόνῳ στῆναι τοῦτῳ, καὶ τοῦτο γενέσθαι μόνον περικοψαντα τὰ λοιπὰ ὅσα περικείμεθα [...]». Cf. V, V, 13 e V, III, 17 (ἄφελε πάντα) & AVM 2, p. 128 e PP, p. 127 (onde as supracitadas palavras de Plotino surgem reproduzidas, em traduções que pecam, no entanto, por um manifesto excesso de criatividade).

<sup>116</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas*, VI, IX, 10 e 11 & AVM 2, p. 125.

<sup>117</sup> PP, p. 86: «[...] le message intuitif du *Quasi-nihil*: message décevant et même vide si l'on se borne à une lecture grammaticale [...]; plénitude infiniment suggestive et allusive et agogique au contraire si on épouse l'intention ésotérique du message». A distinção entre um ponto de vista gramático ou exotérico e um ponto de vista pneumático ou esotérico – que o mesmo é dizer: entre a letra e o espírito – atravessa transversalmente a filosofia de Jankélévitch. Cf. *Mal*, pp. 158-161, *TV 1*, p. 314, *Deb 1*, p. 9, *Ir 2*, pp. 86-87, *MC 2*, p. 126, *PP*, p. 20, *Rhap*, p. 36, *PI*, p. 53, *Mor*, p. 263, *Par*, p. 99, *IN*, p. 224, *Fau 3*, pp. 80-81, *QPI*, p. 210, *JNSQ 2.2*, pp. 205-206 e *PM*, p. 171. Em relação à escrita esteganográfica (ou cifrada) elaborada pelos autores da tradição alquímica, veja-se, por exemplo, MARQUET, Jean-François, «Des cendres au verre. Réflexions sur la terre alchimique» e «Le roman alchimique», in *Miroirs de l'identité. La littérature hantée par la philosophie*, Paris, Hermann, 1996, pp. 3-30 e 31-50.

<sup>118</sup> Acerca de Poros e Pénia (as divindades que, na mitologia grega, personificam respectivamente a pobreza e a riqueza), cf. PLATÃO, *Banquete*, 203b-203d & *TV 1*, pp. 89 e 356, *PI*, p. 262, *AES*, p. 99, *IN*, p. 213 e *PM*, p. 85.

<sup>119</sup> PP, p. 205: «[...] point de tangence de la pensée avec l'impensable [...]».

<sup>120</sup> PP, p. 110: «[...] rien n'est même commencé, en un sens, quand la théologie apophatique est achevée [...]».

hipóteses possíveis, à exceção da verdadeira (caso em que o absoluto se confundiria com uma hipótese particular, e em que a negação designaria apenas uma afirmação diferida), nem; b) para preparar – como na dialéctica hegeliana – a reconciliação histórica de todas as negações relativas (caso em que a sua soma resultaria numa afirmação absoluta)<sup>121</sup>, força é convir, com Jankélévitch, que as «intermináveis litanias apofáticas» estão engendrando um processo «estranhamente estacionário» de ablação ao infinito, no curso do qual não se progride, e no termo do qual nada se afirma<sup>122</sup>. «Na filosofia apofática, a negação não é um ´momento` [como na dialéctica]. E, por conseguinte, não estamos mais perto do Super-inefável depois de cem mil negações do que depois de uma só»<sup>123</sup>. Talvez seja por isso que, em complemento, Jankélévitch faz questão de esclarecer que «[...] a ´via` negativa não leva literalmente a *nada*, não conduz a parte nenhuma, e nem sequer é, propriamente falando, uma via, como o itinerário dialéctico ou a inferência são vias [...]»<sup>124</sup>.

Segundo o autor de *Philosophie première*, a «via negativa» configura um trajecto circular onde o princípio e o fim coincidem, onde cada ponto se encontra à mesma distância do centro, e onde – como em alguns dos filmes de Monte Hellman – as etapas se sucedem indefinidamente, sem conseguirem acercar-nos um milímetro da meta<sup>125</sup>. Digamos então, para simplificar, que a «via negativa» não tem fim. Mas, por que razão não pode ela tê-lo, afinal de contas? Porque, sendo infinito, o absoluto que através dela procuramos alcançar não pode exprimir-se no finito, não nos deixando assim quaisquer pistas, traços ou vestígios (ἵχνη) que nos permitissem sequer esboçar, em relação a ele, algo como o início de uma aproximação (προσόδου τὴν ἀρχὴν) – procedesse ela, como a inferência, por exclusão de partes, ou, como a dialéctica, por síntese progressiva. Jankélévitch *dixit*: «[...] aquilo que do infinito se exprime no finito só pode ser finito, isto

<sup>121</sup> Cf. *PP*, pp. 107 e segs.

<sup>122</sup> Cf. *PP*, pp. 109 («La philosophie négative [...] n'est pas un ensemble de prolégomènes au dogmatisme affirmatif, mais elle est négative à l'infini, mais elle n'en a jamais fini d'énumérer tous les ceci-et-cela que les oracles du théologisme dogmatique décernent si sottement à la pure positivité imprédictable») e 114 («De là sans doute le caractère étrangement stationnaire des interminables litanies apophatiques: ces cumulations n'avancent pas; les négations successives ne nous rapprochent pas plus du terme que les versets d'un psaume ne développent, par raisonnement, une pensée [...]»). Cf. *Rhap*, pp. 24-25 (onde Jankélévitch se socorre aproximadamente dos mesmos termos para caracterizar a rapsódia musical) e *Deb 3*, p. 285 (onde os prelúdios de Debussy são descritos como um conjunto de introduções que a nada introduzem).

<sup>123</sup> *PP*, p. 114: «En philosophie apophatique la négation n'est pas un ´moment` : et par suite nous ne sommes pas plus près du Superineffable après cent mille négations qu'après une seule». Cf. *AVM 2*, p. 167.

<sup>124</sup> *PP*, p. 117: «[...] la ´voie` négative ne mène littéralement à *rien*, ne conduit nulle part et n'est donc même pas, à proprement parler, une voie comme l'itinéraire dialectique ou l'inférence sont des voies [...]».

<sup>125</sup> Cf. HELLMAN, Monte, *Ride in the whirlwind*, Proteus, 1965, *The shooting*, Proteus, 1968, *Two-lane blacktop*, Michael Laughlin-Universal, 1971 e *Road to nowhere*, Monte Hellman, 2010.



é, infinitamente heterogêneo ao infinito e absolutamente incomensurável ao absoluto»<sup>126</sup>.

Na verdade, de acordo com Jankélévitch, a «via negativa» instala-nos, por extenuação, nos confins – mas, apenas e só nos confins – de um território já cartografado, a saber: o do dizível e do pensável (= finito)<sup>127</sup>. Contudo, ao fazê-lo, o discurso apofático liberta a consciência<sup>128</sup> para a intuição (não já positiva, mas posicional) daquilo que tem de estar para além deles, como seu princípio: não um *ser absoluto*, mas, talvez, um *acto absoluto*. Sondemos pois esta hipótese, não sem antes olharmos mais de perto para aquilo que a motiva: a interpretação crítica que o Jankélévitch de *Philosophie première* está fazendo da história da metafísica ocidental.

---

<sup>126</sup> *PP*, p. 140: «[...] ce qui de l'infini s'exprime dans le fini ne peut être que fini, c'est-à-dire infiniment hétérogène à l'infini et absolument incommensurable à l'absolu». Cf. LISCIANI-PETRINI, Enrica, *Op. cit.*, p. 169 & *PP*, pp. 116-117, 139, 157 e 252 e *JNSQ* 2.2, p. 173, onde o autor condensa a ordem de razões que está inviabilizando a identificação da sua filosofia primeira com uma metafísica da expressão (como as de Boaventura, Espinosa ou Leibniz). Note-se, neste contexto, que a insistência de um João Crisóstomo na caracterização apofática do criador como um ininvestigável (ἀνεξιχνιάστον) se fundamenta, justamente, na impossibilidade em que Ele se encontraria de se exprimir no criado, ou seja: de nos legar um vestígio tangível da sua presença. προσόδου τὴν ἀρχὴν: JOÃO CRISÓSTOMO, *Op. cit.*, IV, δ-ε (PG 48, 728). Pelo contrário, a teologia negativa de Plotino consente uma dialética sensível. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, I, III & *Plot* (1924), *passim*.

<sup>127</sup> Cf. *PI*, pp. 15-16, *Plot* (1924), pp. 87-88 & PHILONENKO, Alexis, *Op. cit.*, pp. 180-181.

<sup>128</sup> Cf. *PP*, p. 115.



## CAPÍTULO II

### A POSIÇÃO

«im Anfang war die Tat»

Goethe

*O velamento da questão da origem (de Hesíodo a Leibniz) • O dilema do ser e do nada • O acto como terceiro princípio entre o ser e o nada • O acto absoluto como com-posição de essência e de existência • A distinção entre o catafático, o apofático e o tesifático • A oposição do ser ao acto • O ser de Deus como efeito do seu fazer • A pré-existência e a prevenção • A generosidade divina • A natureza acategórica do absoluto*

A filosofia primeira de Jankélévitch é, de princípio a fim, um acto de insurreição contra aquilo a que poderíamos chamar «as metafísicas da pré-existência». De facto, de Parménides a Leibniz, passando por Platão e Espinosa – num panorama histórico-crítico da filosofia ocidental que, estranhamente, faz abstracção do pensamento medieval e contemporâneo<sup>1</sup> –, a metafísica parece ter incorrido, segundo o nosso autor, no erro de pressupor à partida, como já-dado, aquilo que lhe competia explicar, a saber: a génese radical do ser<sup>2</sup>. «O mais importante em qualquer matéria é começar pelo começo natural», diz-nos o Platão do *Timeu*<sup>3</sup>. Pois bem: para o Jankélévitch de *Philosophie*

---

<sup>1</sup> Wahl foi o primeiro e um dos poucos comentadores de Jankélévitch a aperceber-se do olhar elíptico que *Philosophie première* lança sobre a história da filosofia. Cf. WAHL, Jean, *Art. cit.*, pp. 161-217.

<sup>2</sup> A respeito da abordagem feita por Jankélévitch a este problema, cf. JERPHAGNON, Lucien, *Op. cit.*, pp. 35-43, LOONEY, Aaron T., *Vladimir Jankélévitch. The time of forgiveness*, New York, Fordham University Press, 2014, pp. 13-28 & FRANZINI, Elio, «Grazia e creazione in Vladimir Jankélévitch», in BOELLA, Laura (ed.), *Seminario. Letture e discussioni intorno a Levinas, Jankélévitch, Ricoeur*, Milano, Unicopoli, 1988, pp. 31-44.

<sup>3</sup> PLATÃO, *Timeu*, 29b: «μέγιστον δὴ παντὸς ἀρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν». A frase é citada por Jankélévitch em: *PP*, p. 220 e *JNSQ* 1, p. 263. Cf. *MC* 2, p. 135 e *Berg* 2, p. 2.

*première*, esse «começo natural» foi, ao longo da história da filosofia (e como a questão do ser para Heidegger), o objecto de um sistemático velamento, de uma conspiração de silêncio que se fundaria, em última análise, no nosso horror ao não-ser (seja ele origem ou termo, morte ou criação)<sup>4</sup>. Nesse gesto de dissimulação do princípio, a questão primeira da filosofia – isto é: a da raiz (ῥίζα) do ser<sup>5</sup> – torna-se, inevitavelmente, no móbil de uma resposta segunda, de um circunlóquio pudibundo que anda à volta do mistério sem nunca chegar a pôr o dedo na ferida.

O momento inaugural dessa tentativa de velamento da origem está sendo localizado por Jankélévitch no coração da literatura e da filosofia greco-antigas, e, em primeiro lugar, na *Teogonia* de Hesíodo, cujos versos descrevem, não a génese absoluta do divino, mas a génese relativa do mundo dos deuses a partir do Caos primordial: «O que primeiro existiu foi o Caos; e logo a seguir / a Terra de seio fecundo, eterna e segura mansão de todos / os Imortais, que habitam os píncaros do Olimpo coberto de neve»<sup>6</sup>. Com efeito, na *Teogonia*, aquilo que temos é a escalpelização de uma cadeia genealógica, que vai, de maneira contínua e imanente, da nebulosa primitiva (= Caos) ao plural olímpico, passando pela Terra, para detalhar, num processo de progressiva determinação e personalização, a estrutura das sucessivas linhagens cosmogónicas e teogónicas:

---

<sup>4</sup> Acerca do horror da consciência ao não-ser, veja-se, por exemplo, *PP*, pp. 217-218 e *AES*, p. 68. A filosofia de Heidegger (à qual o nosso autor só se referiu por meia dúzia de vezes, sempre *en passant* e em termos muitíssimo depreciativos) parece partilhar, na realidade, um sem número de afinidades com a de Jankélévitch, nomeadamente no que diz respeito a) às suas leituras da história da filosofia como um exercício de velamento da questão suprema (a do ser, para Heidegger, a da origem, para Jankélévitch) e; b) às críticas que desferem contra as onto-teo-logias que definem Deus como o mais elevado dos entes. As alusões de Jankélévitch a Heidegger podem ser encontradas em: *VL*, Carta a Beauduc de Agosto de 1936, pp. 243-244, *Alt*, p. 152, «L'oubli interdit», *Le nouvel observateur*, 19 (Paris, 25 de Março de 1965), p. 8, *Par?*, pp. 39 e 48-49 e *ER* («Après la mort de Heidegger. Il faut des philosophes», entrevista com Jacques Houbart, 1976), pp. 155-156: «[...] je tiens à vous dire que j'ai pour Heidegger une profonde aversion, et je vis sans m'en occuper. Le rôle qu'il a joué pendant la guerre [a Segunda Guerra Mundial] est plus qu'équivoque et on ne se débarrasse pas de ce fait en deux minutes [...]. Un personnage qui est passé à côté de la plus grande tragédie de l'histoire sans avoir rien à dire, et qui n'a rien dit, est-ce un philosophe?» (p. 89). Sobre os pontos de contacto existentes entre as filosofias dos dois autores, cf. BAZZANELLA, Emiliano, *Tempo e linguaggio. Studio sul pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Milano, Franco Angeli, 1994, BOELLA, Laura, *Morale in atto. Virtù, cattiva coscienza, purezze della vita morale nella riflessione di Vladimir Jankélévitch*, Milano, Cuem, 1997, pp. 19-33, WAHL, Jean, *Art. cit.*, p. 169 & FABRIS, Adriano, «La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger», *Aut aut*, 270 (Firenze, 1995), pp. 61-75. Sobre a interpretação que Heidegger está fazendo da história da filosofia e sobre o seu ataque às onto-teo-logias, cf. (entre muitas outras referências possíveis), HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe*, parte II, vol. 40, 1976, *Einführung in die Metaphysik, passim* (Introdução à metafísica, trad. Mário Matos & Bernhard Sylla, Lisboa, Instituto Piaget, 1997).

<sup>5</sup> Cf. *PP*, p. 174 & PLOTINO, *Enéadas*, III, I, 4, III, VIII, 10, VI, VI, 9 e VI, IX, 9 (ῥίζα).

<sup>6</sup> HESÍODO, *Teogonia*, 116-118: «ἢ τοι μὲν πρόπιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα / Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ / ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφέντος Ὀλύμπου». Cf. *PP*, pp. 193-194 e 220, *Noc 1*, pp. 6-7, *Mal*, pp. 115-116, *PI*, pp. 121-122, *CPM*, p. 106 e *Mor*, p. 74. Todas as citações da obra de Hesíodo inseridas em corpo de texto seguem, à letra, a tradução portuguesa de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira (*Teogonia. Trabalhos e Dias*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, pp. 39-73).

«De Caos nasceram Érebo e a negra Noite,  
e da Noite, por sua vez, nasceram o Éter e o Dia,  
que ela deu à luz, unindo-se com amor ao Érebo.  
A Terra gerou, em primeiro lugar, um ser de dimensão semelhante à  
[sua,  
o Céu, coberto de estrelas, para que a cobrisse, toda inteira,  
e fosse dos deuses bem-aventurados a eterna e segura mansão.  
[...] Depois,  
fecundada pelo Céu, deu à luz o Oceano de correntes profundas,  
e Koios e Creio, Hiperión e Jápeto,  
Teia e Reia, Témis e Mnemósine,  
Febe, coroada de ouro, e a encantadora Tétis»<sup>7</sup>.

Interminável procissão de divindades hierarquicamente dispostas – que, ao invés de criarem o mundo, constituem apenas o seu elemento mais ilustre –, a fantasia mitogónica que Hesíodo encena na sua *Teogonia* revela-se impermeável à sugestão do não-ser, asseverando que, no princípio, havia já o pleno, ou seja: um modo indeterminado de pré-existência (= Caos = primeiro ser já-instalado), que assegura a transmissão do ser de figura em figura. De resto, o Caos primordial do qual a *Teogonia* nos fala está longe de ser pensado como uma instância verdadeiramente criadora – isto é: capaz de extrair algo a partir do nada –, definindo-se antes como o primeiro termo de um encadeamento espontâneo das formas do ser (que opera sempre sobre fundo de pré-ser, *praesense*)<sup>8</sup>.

A identificação do princípio com o pré-existente (seja ele mitológico, como na *Teogonia* de Hesíodo, seja ele eidético, como no *Timeu* de Platão) é, por assim dizer, uma marca distintiva da filosofia grega, que Jankélévitch tratará de surpreender nalguns dos seus principais avatares. Não para neles decifrar a presença de um pensar arcaico que,

<sup>7</sup> HESÍODO, *Teogonia*, 123-136: «ἐκ Χάος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο: / Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο, / οὗς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει μιγείσα. / Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγένετο ἴσον ἑαυτῇ / Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι, / ὅφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ. / [...] αὐτὰρ ἔπειτα / Οὐρανῷ εὐνηθεῖσα τέκ' Ὠκεανὸν βαθυδίην, / Κοῖόν τε Κρίόν θ' Ὑπερίονά τ' Ἰαπετόν τε / Θείαν τε Πείαν τε Θέμιν τε Μνημοσύνην τε / Φοῖβην τε χρυσοστέφανον Τηθύν τ' ἑρατεινήν».

<sup>8</sup> Cf. *PP*, p. 220: «Le chaos de la *Théogonie* n'a pas l'idée de créer quelque chose, [...] mais il 'engendre' l'Érèbe et le ténébreuse Nuit qui à leur tour engendreront le Jour et l'Éther [...]; c'est [...] la force génésique qui se transmet, comme une hérédité latente [...] de génération en génération; peu à peu illuminées, les formes de l'être se succèdent ainsi généalogiquement, ou mieux s'enchaînent spontanément sur fond et substrat de pré-être».

por força das suas circunstâncias históricas, se moveria ainda no seio de um paradigma não-criacionista, mas para neles detectar os indícios de uma deliberada tentativa de escamoteação<sup>9</sup> do não-ser requerido por toda a criação ou abolição que se queiram dignas desse nome<sup>10</sup>.

Assim, no imanentismo de Parménides – que declara, sem reservas, a plenitude ontológica do universo<sup>11</sup> –, o autor de *Philosophie première* desvelará, mais do que uma negação de todo o para-além (ἐπέχεινα), um esforço de camuflagem dos problemas do começo e da cessação, que, neste caso, procede pela elisão do devir, ou melhor: pela identificação do ser (ἔστιν) com a perenidade e a imutabilidade<sup>12</sup>. Entenda-se: o ente universal de Parménides (τὸ ἐόν) está sendo concebido como um ser-no-presente, que «nunca foi nem será»<sup>13</sup>. O que significa isto? Significa, em suma, que – não conhecendo, nem passado, nem futuro, nem solução de continuidade em geral – ele é, ao mesmo tempo, incriado e imperecível (ἀγένητον-ἀνώλεθρον), inengendrado e incorruptível (ἄναρχον-ἄπαυστον); que ele é, não tanto a sempiternidade através, sob ou a despeito da mudança, mas a sempiternidade *simpliciter*<sup>14</sup>. E escusado será dizer que, neste quadro, a cosmogonia se descobre inutilizada pelo bloco sem fissuras (οὔλον) de um ser que, considerado *sub specie sempiternitatis*, se afirmará como igual a si mesmo até ao fim dos tempos<sup>15</sup>: «[...] assim é esse Ente puro e simples (ἀπλῶς ὄν) que não poderia surgir do nada (ἐχ μὴ ἐόντος), e em relação ao qual importa, antes de mais, que não nos perguntemos de onde ele vem (πῇ πόθεν ἀΐξηθέν)»<sup>16</sup>.

<sup>9</sup> O verbo «escamotear» («escamoter») – bem como um dos seus análogos semânticos: «camuflar» («camoufler») – está recorrendo como um leitmotiv no decurso de *Philosophie première* (vejam-se, por exemplo, as pp. 35, 118, 195 e 218).

<sup>10</sup> Cf. PP, p. 35. Na verdade, contrariando aquele lugar comum que nos diz que o pensamento grego se encontraria impedido, em virtude da sua posição na História, de conceber a ideia de uma geração a partir do nada, Jankélévitch descortinará, nas reiteradas negações da possibilidade de uma criação radical formuladas pelos pré-socráticos e por Platão, a própria evidência da pensabilidade de uma tal criação. A respeito da ideia de criação no pensamento grego, cf. SOREL, Reynal, *Chaos et éternité. Mythologie et philosophie grecques de l'origine*, Paris, Belles Lettres, 2006.

<sup>11</sup> Cf. PARMÉNIDES, DK28b2-DK28b8. Na realidade, se, como indica Parménides, ser é ser pensado («τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι», DK28b3, 1), e se não se pode pensar o que não é («οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) / οὔτε φράσαις», DK28b2, 7-8), segue-se, obrigatoriamente, que «tudo está pleno do que é» («πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος», DK28b8, 24).

<sup>12</sup> Cf. PARMÉNIDES, DK28b8, *passim*. Comentaremos, ao longo das próximas linhas: PP, pp. 35-38, 178 e 227 e TV 2.1, p. 13.

<sup>13</sup> PARMÉNIDES, DK28b8, 5: «οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, συνεχές».

<sup>14</sup> Cf. PARMÉNIDES, DK28b8, *passim*, 3 (ἀγένητον-ἀνώλεθρον) e 27 (ἄναρχον-ἄπαυστον).

<sup>15</sup> Cf. PARMÉNIDES, DK28b8, *passim*, 4 (οὔλον).

<sup>16</sup> PP, p. 35: «[...] tel est cet Étant pur et simple (ἀπλῶς ὄν) qui ne saurait surgir du néant (ἐχ μὴ ἐόντος) et dont il importe avant tout qu'on ne se demande pas d'où il vient (πῇ πόθεν ἀΐξηθέν)». Cf. PARMÉNIDES, DK28b8, 7 (πῇ πόθεν ἀΐξηθέν) e 12 (ἐχ μὴ ἐόντος). A expressão «ἀπλῶς ὄν» nunca é usada por Parménides.

Ora, não apesar de (*quamvis*), mas porque (*quia/quoniam*) afiança explicitamente que o ser não pode surgir do nada, o monismo de Parménides lançou, segundo Jankélévitch, o espírito em pleno mistério, colocando-o a contragosto na senda da questão do não-ser. Pois, quem pensa o ser como uma unitotalidade *inengendrada*, não pode deixar de supor, nesse mesmo acto (e tal como a expressão «ἐχ μὴ ἔόντος» demonstra), a impensável possibilidade lógica do seu contraditório, nomeadamente: a da sua geração radical a partir do nada. Na verdade, e como a seu tempo bem escreveu Wahl, «[...] Jankélévitch, como Heidegger, vê despontar na afirmação de Parménides a possibilidade da negação dessa afirmação», e mostra-nos como o enfático ritual de exorcismo ao qual o *Da natureza* submete o não-ser implica já uma intuição do «[...] negativo ou sombra metalógica do pleno [...]»<sup>17</sup>. Será então de estranhar que, de Parménides em diante, o pensar se tenha sentido irresistivelmente compelido a problematizar aquilo que não comporta predicação (= não-ser)?

Trata-se, neste contexto, de uma ocultação da primazia da origem sob o manto massivo da pré-existência que, embora sem a mesma profundidade de análise, Jankélévitch desencobrirá, igualmente, nas filosofias de Heraclito e de Empédocles, para as quais a mutabilidade do mundo, incriado e imperecível, se deixa governar pela eternidade de um princípio, ἀρχή (que o primeiro localiza no fogo, πῦρ, e o segundo no binómio amor-ódio, φίλια-νεῖκος). Nelas e, também, na filosofia de Anaxágoras, cujo intelecto (νοῦς) encontra já instalada a confusão das sementes (σπέρματα) que precede a sua operação diacrítica (pelo que a cosmogonia corresponde aqui, meramente, a uma separação das qualidades misturadas)<sup>18</sup>.

Com Platão, porém, a obsessão do pensamento grego com o dogma do pré-ser passará a revestir a forma de uma preocupação permanente com as essências (οὐσίαι), ou seja: com o mundo dos modelos inteligíveis que estariam regendo o mundo das figuras sensíveis<sup>19</sup>. Eterno já-ai (*déjà-là*) que tudo antecede, as essências não podem, em virtude da sua própria prevalência, constituir o objecto de uma criação (ποίησις) que, de acordo com o *Timeu*, consistiria num exercício de imitação (μίμησις), arranjo

<sup>17</sup> PP, p. 38 («[...] le négative ou l'ombre métalogue du plein [...]») & WAHL, Jean, *Art. cit.*, p. 169 («[...] Jankélévitch comme Heidegger voit poindre dans l'affirmation de Parménide la possibilité de la négation de cette affirmation»). Para as leituras heideggerianas do poema de Parménides, cf. HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe*, parte I, vol. VII, 2000, *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, «Moira (Parménides VIII, 34-41)», pp. 235-261 («Moira (Parménide VIII, 34-41)»), trad. André Préau, in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 279-310) e parte II, vol. LIV, 1982, *Parménides (Parménide)*, trad. Thomas Piel, Paris, Gallimard, 2010).

<sup>18</sup> Cf. HERACLITO, DK22b30, EMPÉDOCLES, DK31b16, ANAXÁGORAS, DK59b17 & PP, pp. 35-37 e 194, *Noc 1*, p. 25, *PI*, pp. 121-122 e *CPM*, p. 58.

<sup>19</sup> Acerca da interpretação jankélévitchiana da filosofia platónica, cf. PP, pp. 33, 37, 194-198, 219 e 229-230, *AVM 2*, pp. 52, 69 e segs. e 95 e segs., *Mor*, pp. 231 e segs. e 252 e *PM*, pp. 58-59 e 125.

(διαχοσμήσις/τάξις) e moldagem (πλάττειν) da ordem pré-existente dos paradigmas (παραδειγματα)<sup>20</sup>. Efectivamente, longe de poder ser descrito como um criador (ποιητής) no verdadeiro sentido do termo (e note-se que o *Sofista* e o *Banquete* definem já como «criadora» – «ποιητική» – toda a causa capaz de trazer ao ser o não-ser), o «produtor» do qual o Platão do *Timeu* nos fala dá-se a conhecer, sobretudo, como o governador (διαχυβερνᾶν) de um reino ideal que, por natureza, se subtrai à sua vocação demiúrgica<sup>21</sup>.

«O apego de Platão ao mundo dos ‘modelos’ prova que, segundo ele, não há ser ao qual não pré-exista um pré-ser, não há ‘criação’ que não pressuponha pré-esquema, pré-figura, pré-noção ou pré-concepção. Quanto à invenção [...] desse ‘Pré’ ele mesmo, esse não é um problema platónico»<sup>22</sup>.

Na realidade, ao longo do *Timeu*, Platão mostra-nos como o demiurgo vai diligentemente combinando os géneros do mesmo (ταὐτός) e do outro (θάτερον), que já estão dados, mas em momento algum tenta legitimá-los quanto à sua génese ou à sua razão de ser<sup>23</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer que a criação configura, aqui, uma espécie de *poética segunda* que, ficando refém da pré-existência dos géneros e das essências, redunda numa simples produção de imagens (εἰδώλων ποίησις)<sup>24</sup>. E aquilo que procuramos, com Jankélévitch, é uma *poética radical*, que seja capaz de nos fazer assistir ao nascimento imediato das imagens e dos próprios modelos<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf. PLATÃO, *Timeu*, 28a e segs. (διαχοσμήσις: 75d, τάξις: 30a, πλάττειν: 42d). Registe-se que Jankélévitch encontra no vocábulo «criação» («création») uma possível tradução do substantivo grego «ποίησις», que, derivando etimologicamente do verbo «ποιέω» (= «fazer», «agir»), designa à letra um acto de produção (intelectual ou artesanal) que tem a sua finalidade na concepção de algo para além de si. Cf. PLATÃO, *Górgias*, 449d e 502a, *Ion*, 531d, *Timeu*, 37d e *Banquete*, 207a e segs. & ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1139a, 26-30, onde se distingue a «ποίησις» (= «produção») da «πράξις» (= «acção»), que está extraindo a sua finalidade e o seu valor de si própria. Cfr. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *TV 1*, pp. 86-87.

<sup>21</sup> Cf. PLATÃO, *Timeu*, 28c (ποιητής) e 42e (διαχυβερνᾶν). «Causa criadora» (ποιητική αἰτία): *Sofista*, 219b e 265b-c e *Banquete*, 205b.

<sup>22</sup> PP, p. 219: «L’attachement de Platon au monde des ‘modèles’ prouve qu’il n’est pas d’être selon lui auquel ne préexiste un pré-être, pas de ‘création’, qui ne présuppose préschème, préfigure, prénotion ou préconception. Quant à l’invention [...] de ce ‘Pré’ lui-même, ce n’est pas un problème platonicien».

<sup>23</sup> Cf. PLATÃO, *Timeu*, 34c e segs.

<sup>24</sup> Cf. PLATÃO, *Sofista*, 265b.

<sup>25</sup> Em relação a Aristóteles (e para além das críticas que desfere contra a sua ideia de uma filosofia primeira), Jankélévitch limitar-se-á a observar que, à semelhança de Platão e dos pré-socráticos, o seu pensamento reafirma claramente o postulado do pré-ser, por via da concepção de um movimento sem origem ou termo absolutos que, em rigor, seria tão eterno como o mundo. Cf. PP, pp. 1-2 & ARISTÓTELES, *Física*, VIII, 252a e *De caelo*, III, 300a-302a. Sobre a análise que Jankélévitch está fazendo da filosofia primeira de Aristóteles, vejam-se as pp. 114-115 da nossa tese.



Ora, depois do cristianismo (com a sua ideia de uma criação a partir do nada, *ex nihilo*) e do cartesianismo (que submete as verdades eternas ao livre arbítrio de Deus)<sup>26</sup>, a questão da origem radical tornou-se inevitável no âmbito das metafísicas modernas. Prova disso são, para Jankélévitch, as filosofias de Espinosa e de Leibniz, que, não podendo escapar ao problema supremo, tratarão de o re-velar por via do axioma do pré-ser<sup>27</sup>.

Sejamos claros: se, por um lado, Espinosa recusa justificar os desígnios de Deus através de um «exemplar» (*exemplar*) ou de um «certo escopo» (*certus scopus*) que determinaria a sua finalidade – pois, Deus não admite, fora de si (*extra Deum*), um «para quê» (*ad quod*) cuja pré-existência o «desdivinizaria» –, por outro, ele nega categoricamente que as coisas pudessem ter sido «de outro modo» (*aliter*), ao identificar Deus com a necessidade absoluta<sup>28</sup>. De facto, segundo a *Ethica*, o ser deriva de maneira necessária «de uma perfeitissimamente dada natureza» (*ex data perfectissima natura*), de uma «suma perfeição» (*summa perfectio*) instaurada desde a eternidade, que se confunde com a totalidade actual e imutável do ser, fora da qual nada há por definição (o que significa, em última instância, que o ser se constitui aqui como uma unitotalidade auto-engendradora, ou melhor: que a natureza naturante, *natura naturans*, é, na realidade, tão imemorial como a natureza naturada, *natura naturata*)<sup>29</sup>.

Assim, aplicando ao panteísmo espinosista a mesma grelha de interpretação que lhe permitira decodificar, nos pensamentos de Platão e dos pré-socráticos, um movimento de ocultação do princípio, Jankélévitch dir-nos-á, sem surpresa, que «[...] o filósofo da ordem geométrica não afastaria com tanta indignação a ideia *absurda* de que as coisas poderiam ter-se desenrolado ‘alio ordine’, se essa possibilidade de ‘ucronia’ não aflorasse pelo menos o seu espírito»<sup>30</sup>. Seja como for, uma coisa é certa: muito embora o ser eleático da *Ethica* não preceda, e até dependa, na sua posição, da efectividade sobrenatural de um decreto (*decretum*) divino, esse decreto é, para Jankélévitch, uma ordem conjugada no participio-passado-passivo que se encontra

---

<sup>26</sup> A este mesmo respeito, cf. as pp. 126 e segs. da nossa tese.

<sup>27</sup> As metafísicas de Espinosa e de Leibniz são escalpelizadas por Jankélévitch em: *PP*, pp. 38-45, 177-178, 184, 195 e 219, *CPM*, pp. 22, 93-94 e 146, *Mor*, pp. 56, 220, 309-310 e 367, *JNSQ* 2.2, pp. 70-72 e «Le presque-rien», *Bulletin de la Société française de philosophie*, 48 (Paris, 1954), pp. 68-71. A versão que deste artigo nos é apresentada por Françoise Schwab na colectânea *Premières et dernières pages* (cf. pp. 209-224) encontra-se truncada, razão pela qual não nos socorremos dela.

<sup>28</sup> Cf. ESPINOSA, Baruch, *Ethica*, I, def. VII e prop. XXXIII, esc. II.

<sup>29</sup> Cf. ESPINOSA, Baruch, *Ethica*, I, def. VI; prop. XIV, dem.; prop. XXIX, esc. e prop. XXXIII, esc. II.

<sup>30</sup> *PP*, p. 39: «[...] le philosophe de l'ordre géométrique n'écarterait pas avec tant d'indignation l'idée *absurde* que les choses eussent pu se dérouler ‘alio ordine’, si cette possibilité d’‘uchronie’ n’effleurait au moins son esprit».

desde sempre ordenada. Ou, se preferirmos: uma ordem promulgada por uma vontade eterna sem querer, que representa a imagem mesma da necessidade<sup>31</sup>.

Mas, se a metafísica de Espinosa contorna o escolho do começo por meio do postulado da absoluta necessidade do ser, a metafísica de Leibniz – que a *Philosophie première* de Jankélévitch parece estar elegendo como a sua principal antagonista –, essa, já não se furta a um confronto directo com o problema da originação radical (*originatio radicalis*), formulando explicitamente as questões do «porquê» (*cur/pourquoi*) e do «e não antes» (*potius-quam/plutôt-que*)<sup>32</sup>. Ora, o «porquê?» leibniziano deixa-se subdividir, por seu turno, em dois «porquês?»: um «porquê?» *absoluta ou categoricamente radical* («porque existe algo e não antes nada?», *cur aliquid potius existat quam nihil?*)<sup>33</sup>, e um «porquê?» *hipotética ou relativamente radical* («se algo deve existir, porquê assim, e não antes de outro modo?», *sic potius quam aliter?*)<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Cf. ESPINOSA, Baruch, *Ethica*, I, prop. XXXIII, esc. II: «Deinde quod omnia decreta ab æterno ab ipso Deo sancita fuerunt. Nam alias imperfectionis et inconstantiae argueretur. At cum in æterno non detur quando, ante nec post, hinc ex sola scilicet Dei perfectione sequitur Deum aliud discernere nunquam posse nec unquam potuisse sive Deum ante sua decreta non fuisse nec sine ipsis esse posse». Jankélévitch reproduz aqui, *mutatis mutandis*, as linhas essenciais da crítica que Soloviev está dirigindo a Espinosa. Cf. SOLOVIEV, Vladimir, *Crise de la philosophie occidentale*, trad. Maxime Herman, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, pp. 174-176.

<sup>32</sup> Objecto de um juízo hiper-crítico que Jankélévitch foi reiterando por diversas vezes ao longo da sua obra, a filosofia de Leibniz ocupa, nas páginas de *Philosophie première*, uma posição de destaque, que poderá dever-se, em parte, ao encontro do nosso autor com os trabalhos de investigação levados a cabo por Gaston Grua. De facto, para além de ter sido colega de licenciatura e amigo íntimo de Jankélévitch, Grua foi, também, o editor científico de um importante conjunto de textos inéditos de Leibniz (*Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale d'Hanovre*, Paris, PUF, 1943, 2 vols.), bem como o autor de uma notável tese de doutoramento defendida em 1953 sobre o mesmo (*Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*), que haveria de ser publicada três anos mais tarde com um prefácio de Jankélévitch (*La justice humaine selon Leibniz*, Paris, PUF, 1956). Dito isto, sabemos hoje – em virtude da correspondência mantida com Beauduc – que o nosso autor fez parte do júri da tese de Grua, cerca de um ano antes da publicação da sua *Philosophie première* (cf. VL, Carta a Beauduc de 30 de Dezembro de 1952, p. 328). E, se a este dado somarmos o abundante número de referências feitas em *Philosophie première* à edição Grua dos textos de Leibniz (muito elogiada por Jankélévitch na já mencionada carta a Beauduc de 30 de Dezembro de 1952), será razoável supor que Grua terá fornecido um contributo não dispendioso para a constituição do aparato histórico-crítico da obra. Sobre a natureza da relação existente entre Grua e Jankélévitch, veja-se, por exemplo, VL, Cartas a Beauduc de 4 e de 20 de Agosto de 1924, de 7 de Julho de 1928, de 28 de Junho de 1930, de 2 de Janeiro de 1931, de 15 de Novembro de 1955, de 2 de Janeiro de 1956, de 2 de Janeiro de 1957 e de 2 de Janeiro de 1979, pp. 90, 95, 156-157, 182, 190, 334-336, 338 e 386. Para as leituras que, no decurso dos anos, o nosso autor foi fazendo da filosofia de Leibniz, cf. Alt, pp. 87-89 e 99-100, Mal, pp. 113-114 e 124, TV 1, pp. 107-108 e 329 e «Créer. Fabriquer. Produire», in SUARÈS, Guy, *Op. cit.*, p. 133 (fragmento publicado postumamente).

<sup>33</sup> Cf. LEIBNIZ, G.W., *Résumé de métaphysique* («[...] cur aliquid potius existat quam nihil»), p. 533, *Die philosophischen Schriften*, vol. VI, *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, § 7, p. 602 («[...] pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?») e *Die philosophischen Schriften*, vol. VII, 1890, *De rerum originatione radicali*, p. 303 («[...] quod aliquid potius existit quam nihil [...]»), SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lição XII, p. 242 («Warum ist überhaupt etwas, warum ist nichts nicht?»), HEIDEGGER, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, § 1, 1, p. 3 («Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? – das ist offensichtlich die erste aller Fragen») & *Mor*, pp. 120, 161 e 412 («pourquoi quelque chose plutôt que rien?»).

<sup>34</sup> Cf. LEIBNIZ, G.W., *Die philosophischen Schriften*, vol. IV, *Discours de métaphysique*, § 13, pp. 436-439, vol. VI, *Causa Dei*, § 36, p. 444, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie-Verlag, série VI, vol. III, 1980, *Confessio philosophi*, p. 38 e *Textes inédits*, vol. I, p. 268.

A resposta dada por Leibniz ao primeiro «porquê?» resulta numa não-resposta, num simulacro de explicação que, à laia de «causa porque» (*causa cur*), nos diz ter sido «posto uma vez que o ser prevalece sobre o não-ser» (*posito semel ens praevalere non-enti*)<sup>35</sup>. Com efeito, admitindo como princípio do ser uma «disposição para a existência, e não antes para a não-existência» (*ad existendum potius quam non existendum dispositionem*)<sup>36</sup>; decretando, a título de exigência metafísica, uma «razão suficiente da existência» (*sufficiens ratio existendi*) ou uma «força de existência» (*existendi vis*)<sup>37</sup>, a «causa porque» leibniziana fica longe de se dar a pensar como uma legitimação do ser, na medida em que se limita a responder à questão suprema através de um «porque sim», de uma petição de princípio primordial que, desferindo intermináveis círculos em torno da própria questão, mais não faz do que sublinhar a sua urgência.

Na verdade, porque está definindo Deus como um «existencificante» (*existentificans*), Leibniz sabe de ciência certa que haverá obrigatoriamente «algo e não antes nada»<sup>38</sup>. E, assim, a ferida aberta na consciência moderna pela alternativa metafísica do Hamlet de Shakespeare («ser ou não-ser?») não pode deixar de cicatrizar de imediato, sob o efeito do injustificado princípio terapêutico que Leibniz nos prescreve<sup>39</sup>.

A infundada prevalência do ser sobre o não-ser é, para o autor do *Discours de métaphysique*, «[...] o mínimo inexplicável, [...] o resíduo irreduzível de participio-passado-passivo que a metafísica precisa de dar-se ou postular para ir mais longe [...]»<sup>40</sup>. E – disso não tenhamos dúvidas – o sistema imanentista de Leibniz vai de facto «mais longe», garantindo a continuidade ontológica do ser (isto é, rejeitando liminarmente a possibilidade de uma falha na sua trama ininterrupta), não apenas pela afirmação da

<sup>35</sup> Cf. LEIBNIZ, G.W., *De rerum originatione radicali*, p. 304. «Causa cur»: *Résumé de métaphysique*, p. 534 e *Sämtliche Schriften und Briefe*, série VI, vol. IV, 1999, *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia*, p. 1362.

<sup>36</sup> Cf. LEIBNIZ, G.W., *Elementa verae pietatis*, p. 1363 & TV 1, pp. 29-30.

<sup>37</sup> Cf. LEIBNIZ, G.W., *De rerum originatione radicali*, p. 302, *Principes de la nature et de la grâce*, § 8, p. 602 e *Elementa verae pietatis*, p. 1363.

<sup>38</sup> Cf. LEIBNIZ, G.W., *Résumé de métaphysique*, p. 534.

<sup>39</sup> Cf. SHAKESPEARE, William, *Hamlet*, III, I, 56 e segs. Note-se no entanto que, para Jankélévitch, a questão «ser ou não-ser?» é artificiosa, visto que parece implicar, na sua formulação, a existência de um equilíbrio de indiferença entre os dois termos, que é desmentido pela posição no ser daquele que coloca a questão. Veja-se, a este mesmo respeito, *PP*, p. 178: «Être ou n'être pas? demandez vous. Mais celui qui fait cette demande n'est jamais situé avant l'option ni à la croisée de l'être et du non-être: tout tiers étant exclu entre l'un et l'autre, ou bien il n'y a personne pour se poser la question, ou bien celui qui demande est déjà, quant à lui, engagé sur la chaussée de l'être, et sa continuation même d'existant créaturel témoigne que la chose est déjà toute jugée [...]». Em relação à alternativa ser/não-ser, cf., ainda, *Alt*, pp. 27-29, *JNSQ* 1, pp. 28 e 253-254 e *Mor*, pp. 238-239.

<sup>40</sup> *PP*, p. 40: «[...] le minimum inexplicable, [...] le résidu irréductible de participe-passé-passif que la métaphysique a besoin de se donner ou postuler pour aller plus loin [...]».

pré-existência da alma aquém do nascimento, mas também pela afirmação da sua sobrevivência além da morte, e, ainda, pela afirmação da pré-formação em geral no decurso da duração<sup>41</sup>. O que significa isto? Significa que o não-ser (seja ele incoativo ou terminal) se descobre aqui invariavelmente escamoteado por processos aumentativos ou diminutivos, evolutivos ou involutivos, de desenvolvimento ou de envolvimento, que representam tão-só a série de metamorfoses produzidas sobre o inabalável substrato do ser. Podemos pois dizer, com Jankélévitch, que

«[...] o *Cur* leibniziano era só para a fotografia. Leibniz é o advogado burguês do Ente, e o seu único objectivo passa por justificá-lo, após ter fingido pô-lo em questão [...]»<sup>42</sup>.

E, um pouco mais à frente, Jankélévitch encarregar-se-á de encerrar em definitivo a questão:

«[...] esta filosofia falsamente primeira acaba, em suma, por onde o Eleatismo tinha começado: o Eleatismo tinha começado pela continuação sem começo, e Leibniz termina pela justificação e reabilitação do *Esti* por um instante contestado [...]»<sup>43</sup>.

Escrava do axioma da preferibilidade do ser, a metafísica leibniziana parece ficar, na sua tentativa de resposta ao segundo «porquê?» («se algo deve existir, porquê assim, e não antes de outro modo?»), cativa do já-aí das verdades eternas, desdobrando-se em argumentos que – como anteriormente verificámos<sup>44</sup> – visam libertar as essências do jugo do arbítrio de Deus. De facto, em vez de declarar que o ser é bom na medida em que foi criado pela vontade divina, Leibniz dir-nos-á – invertendo a ordem de primazia dos elementos da equação – que a vontade divina escolheu o ser de entre os possíveis (pré-

---

<sup>41</sup> Cf., por exemplo, LEIBNIZ, G.W., *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, §§ 86 e 369-397, pp. 149 e 334-353 e *Monadologie*, §§ 70-77, pp. 619-620. Cfr. *Mor*, p. 220: «Le souci constant de Leibniz fut de jeter un voile pudique, un voile de moralité et de sagesse, sur le néant de l'origine radicale, de retrouver la continuation au delà de la fin et en deçà du commencement [...]».

<sup>42</sup> *PP*, p. 44: «[...] le *Cur* leibnizien n'était que pour la frime. Leibniz est l'avocat bourgeois de l'Étant, que son seul but est de justifier après avoir fait mine de le mettre en question [...]».

<sup>43</sup> *PP*, p. 45: «[...] cette philosophie faussement première finit, en somme, par où l'Éléatisme avait commencé: l'Éléatisme avait commencé par la continuation sans commencement, et Leibniz termine par la justification et réhabilitation de l'*Esti* un instant contesté [...]».

<sup>44</sup> Cf. as pp. 126 e segs. da nossa tese.

existentes) na medida em que ele configurava o melhor de entre eles<sup>45</sup>. Ora, como é bom de ver, a ideia de que Deus tem de escolher entre possíveis supõe já, necessariamente, a pré-existência dos possíveis que a escolha divina tratará de actualizar (porquanto só pode haver escolha onde há algo passível de ser escolhido). O que quer isto dizer? Quer dizer, simplesmente, que a escolha efectuada pelo Deus de Leibniz se encontra subordinada às condições que lhe estão sendo impostas pelos possíveis, ou seja: pela eternidade de um conjunto de princípios lógicos e de verdades inteligíveis que minam a sua onnipotência, proibindo-o, por exemplo, de criar o impossível. Jankélévitch *dixit*:

«Deus pode tudo o que lhe permite o princípio de contradição, o qual impede certos possíveis de serem ‘compossíveis’. Pois, a compossibilidade dos possíveis contraditórios entre si, isto é, respectivamente possíveis, mas não possíveis em conjunto, isto é, exclusivos um do outro, isto é, incompatíveis, essa impossibilidade é, precisamente, o impossível»<sup>46</sup>.

Não cuida Leibniz de esclarecer, porém, que Deus é, em última análise, «o armazém dos possíveis», «o ‘país’ das essências» ele mesmo<sup>47</sup>, ou melhor: que as verdades eternas (aparentemente arrancadas à vontade e ao poder do criador) radicam, afinal, no seio do entendimento divino<sup>48</sup>? Sem dúvida que sim. E não implica isto que o Deus de Leibniz se identifica com os próprios imperativos noéticos que o amputavam, que ele está descobrindo em si (e não já fora de si) o limite da sua onnipotência? Sem dúvida que não, conclui Jankélévitch – porque, mesmo que o limite da onnipotência de

---

<sup>45</sup> Cf. LEIBNIZ, G.W., *Discours de métaphysique*, §§ 13-14, pp. 436-440 e *Monadologie*, §§ 53-55, pp. 615-616. Neste contexto, a narrativa leibniziana da teodiceia surgirá, justamente – e tal como Jankélévitch faz questão de salientar –, como um exercício de reconstituição especulativa da escolha de Deus (que Leibniz descreve como uma escolha «a partir da razão», *ex ratione*), ou, se quisermos, como um exercício de legitimação do «pré» (*prae*) da sua preferência. Cf. *Essais de theodicée*, *passim* e *Die philosophischen Schriften*, vol. VII, *Scientia generalis*, p. 109: «Eo major est libertas, quo magis agitur ex ratione [...]». Cfr. TV 1, pp. 107 e 551, TV 2.3, p. 1187 e PM, p. 100 & SCHELLING, F.W.J., *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, pp. 54 e segs.

<sup>46</sup> PP, p. 42: «Dieu peut tout ce qui lui permet le principe de contradiction, lequel empêche certains possibles d’être ‘compossibles’, car la compossibilité des possibles contradictoires entre eux, c’est-à-dire respectivement possibles, mais non possibles ensemble, c’est-à-dire exclusifs l’un de l’autre, c’est-à-dire incompatibles, cette impossibilité est précisément l’impossible». Em relação ao problema leibniziano da impossibilidade, cf. LEIBNIZ, G.W., *Die philosophischen Schriften*, vol. VII, *Scientia generalis*, pp. 194-195 (onde se afirma a inexplicabilidade da impossibilidade).

<sup>47</sup> PP, pp. 42 («[...] le ‘pays’ des essences est en somme Dieu lui-même... [...]») e 219 («Leibniz a beau désigner l’entendement divin comme la boîte à merveilles et à malices, la boîte aux idées géniales et le magasin des possibles de la création, il n’arrive pas à différencier celle-ci d’un vulgaire Heuréka [...])).

<sup>48</sup> Cf. LEIBNIZ, G.W., *Monadologie*, §§ 43-46, p. 614 e *Die philosophischen Schriften*, vol. II, 1879, «Leibniz an Arnauld» (Carta a Antoine Arnauld de 14 de Julho de 1686), pp. 47 e segs.

Deus fosse interior ao seu entendimento, ele não deixaria, por isso, de ser exterior à sua vontade<sup>49</sup>. Não nos confessa Leibniz, aliás, que o Deus do qual nos fala não pode ser causa do seu próprio intelecto<sup>50</sup>? Que nos baste então dizer, com o autor da *Teodiceia*, que as coisas são «assim, e não antes de outro modo» porque a vontade e o poder divinos estão condicionados, na sua raiz, pela pré-existência das verdades eternas.

Espécie de «[...] pseudo-metafísica [...] [que] empiriciza a criação, ao afogá-la na eterna pré-existência [...]»<sup>51</sup>, o leibnizianismo revela-se, assim, incapaz de pensar a originação radical do ser (que assume como já-dado desde o início), e deixa-se dominar – como os discursos de Parménides, Platão e Espinosa – pelo desejo de plenitude<sup>52</sup> e de recondução que caracteriza as filosofias segundas, ou seja: aquelas que, de forma declarada ou dissimulada, se furtam ao mistério da génese. Sintetizando: Leibniz oferece-nos o ser fundamental, o ser a partir do qual todos os outros estão derivando. Mas, aquilo que procuramos é, pelo contrário, o «não-fundamento» (*Ungrund*) do ser. Por outras palavras: o nada a partir do qual está derivando o ser em geral<sup>53</sup>.

Em rigor, tal como, para o próprio Leibniz, a força de extensão (*vis extensionis*) tem, necessariamente, de residir na intensão (*intensio*) inextensa de se estender, para Jankélévitch, o princípio do ser tem, correlativamente, de residir no não-ser<sup>54</sup>. Pois, se porventura afirmássemos que o princípio do ser reside num outro ser, estaríamos, por um lado, a dar como demonstrado aquilo que nos propúnhamos justamente demonstrar

---

<sup>49</sup> Cf. *PP*, p. 42.

<sup>50</sup> Cf. LEIBNIZ, G.W., *Confessio philosophi*, p. 86: «[...] neque enim Deus intelligit, quia vult, sed quia est».

<sup>51</sup> *PP*, p. 193: «La pseudo-métaphysique, celle qui n'est qu'une inflation de l'empirie, empiricise la création en la noyant dans l'éternelle préexistence, comme elle escamote l'annihilation mortelle en la noyant dans la continuation d'intervalle».

<sup>52</sup> Sobre o apego de Leibniz à ideia da plenitude, cf. *Monadologie*, § 61, p. 617 e *Principes de la nature et de la grâce*, § 3, pp. 598-599.

<sup>53</sup> O substantivo negativo «*Ungrund*» – forjado por Böhme e recuperado por Schelling – é explicitamente empregue pelo Jankélévitch de *Philosophie première* para designar o princípio meontico do ser (que se diz «não-fundamento», na medida em que, tudo fundando, não pode por seu turno ser fundado). Cf. *Noc 1*, p. 4, *Rhap*, pp. 208-209, *Mor*, pp. 61-63, *TV 2.1*, p. 51 e *PP*, pp. 44, 102 e 182: «[...] si le fondement est sans fondement, et par suite insuffisant et déficient, comme un principe dont la légitimité et la valeur ne seraient pas justifiées en droit, la fondation, elle, est plutôt sans fond; l'acte de fonder est littéralement insondable, et le terme boehmiste d'«*Ungrund*», qui signifie non-fondement, est sans doute sa seule définition» (p. 102). Cf. BÖHME, Jakob, *Mysterium pansophicum*, I, 1 («Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht; denn das Nichts ist eine Sucht nach etwas: und da doch auch nichts ist, das etwas gebe; sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch nichts ist als bloß eine begehrende Sucht»), SCHELLING, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen*, pp. 406-407 & *Schel*, p. 40.

<sup>54</sup> Cf. *PP*, pp. 181-182, 188, 196 e 201 & LEIBNIZ, G.W., *Mathematische Schriften*, Hildesheim-New York, Georg Olms, 1971, vol. VI, *Dynamica de potentia*, p. 355 e *Die philosophischen Schriften*, vol. II, «Leibniz an de Volder» (Carta a Burchard de Volder de 9-20 de Janeiro de 1700), p. 204.

(no caso vertente: o ser), e, por outro, a incorrer – como já vimos – no risco de uma regressão ao infinito na ordem das causas<sup>55</sup>.

Mas, se a criação radical é, por definição, aquela que faz nascer o ser a partir do nada, forçoso é concluir, com Jankélévitch, que ela não pode de modo algum ser pensada<sup>56</sup>. Efectivamente, dado que o pensamento é sempre pensamento de um conteúdo pensável<sup>57</sup>, segue-se que «pensar o nada» significa, somente, «pensar em nada», que o mesmo é dizer: não pensar. E, assim sendo, das duas, uma: ou este não-ser é pura e simplesmente «nada» (*nihil*) e, portanto, um nada de pensamento (uma vez que nem sequer podemos fazer uso do princípio de identidade a seu respeito), ou, ao invés, este não-ser é algo a que chamamos «o nada» (*nihilum*) e, portanto, algo de pensável<sup>58</sup>. Em suma: ou ele é *absolutamente nada*, e a criação pode, então, ser absoluta (sendo embora *absolutamente impensável*), ou ele é já *qualquer coisa*, e a criação pode, então, ser pensada (sendo embora *simplesmente relativa*).

No entanto, mesmo admitindo que o ser pudesse ter por seu impensável princípio o não-ser absoluto, seria ainda preciso explicar como, de absolutamente nada, poderia alguma vez chegar a nascer o ser, isto é: o próprio contraditório lógico-ontológico do não-ser que, por hipótese, o teria gerado. É que, como bem trata de notar Jankélévitch, «[...] o nada não se torna qualquer coisa à *força de* engordar; pois, um nada que enchamos indefinidamente continuará a não ser nada até ao fim dos séculos. Zero mais zero igual a zero»<sup>59</sup>.

Eis o nó górdio que o autor de *Philosophie première* deverá desatar: o ser, que não pode ter um outro ser por seu princípio, também não pode ter por seu princípio o não-

---

<sup>55</sup> Cf. *PP*, p. 196 («Le pseudo-crétionisme commet ici la même pétition de principe que le pseudo-génétilisme qui se donne furtivement par avance, sous un format minuscule, la structure à engendrer, et s'émerveille ensuite de retrouver à l'arrivée ce qu'il a lui-même subrepticement présupposé au départ...»), *Berg 1*, pp. 257-259 e *Schel*, p. 94. A respeito do risco de uma regressão ao infinito na ordem das causas, cf. a p. 116 da nossa tese.

<sup>56</sup> Cf. *PP*, pp. 28 e 197.

<sup>57</sup> Neste passo – como noutros – a filosofia do nosso autor parece concordar com o princípio fenomenológico da intencionalidade da consciência, segundo o qual a consciência é sempre *consciência de* (um objecto em geral). Cf., por exemplo, HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 2ª Meditação, §§ 19 e segs., pp. 81 e segs. & *MC 1*, pp. 1-3, *TV 1*, pp. 58 e segs., *AES*, p. 143 e *Mor*, pp. 35-38: «[...] la connaissance implique un objet connaissable [...]» (p. 37).

<sup>58</sup> Jankélévitch retoma aqui a distinção instituída por Schelling (na senda dos gregos) entre o não-ser (ὄν/nil/nichtseiendes/rien) e o ser-mínimo (μὴ ὄν/nihilum/nichtseiendes/néant). Cf. SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1815), pp. 221-222, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, pp. 235-236 e 282-285 e *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lições XII-XIII e XVII-XVIII, pp. 288-289, 306-311, 403 e 411; *Schel*, pp. 101-103, *Noc 1*, pp. 6-8, *TV 1*, pp. 330-331, *MC 2*, p. 69, *PP*, p. 196, *JNSQ 1*, pp. 18-19, *MI*, p. 169, *Mor*, p. 35, *IN*, pp. 104, 130 e 163 & ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 1022b-1023a.

<sup>59</sup> *PP*, p. 210: «[...] le rien ne devient pas quelque chose à *force d'engraisser*; car un rien qu'on gonfle indéfiniment continuera de n'être rien jusqu'à la fin des siècles. Zéro plus zéro égale zéro».

ser (porque o não-ser não pode passar ao ser por si só)<sup>60</sup>. E, assim, à exigência de que a criação radical se faça «a partir do nada» (*ex nihilo*) parece estar respondendo – através das vozes de Parménides, de Lucrécio e do Rei Lear de Shakespeare – a evidência insofismável de que «do nada, nada vem» (*ex nihilo, nihil fit*)<sup>61</sup>. Como seguir caminho?

Vejamos: aquilo que em verdade buscamos, com Jankélévitch, não é, nem o ser relativo (que já se encontra constituído), nem o nada absoluto (que não saberia constituí-lo), mas, isso sim, um princípio que – como o uno da terceira hipótese do *Parménides* ou como o não-ser do *Sofista* – seja capaz de se posicionar metalogicamente entre os dois, um terceiro termo (*tertium quid*) que seja capaz de operar (e de explicar) a transição da ordem do meôntico para a ordem do ôntico, ou melhor, a vinda ao ser (γένεσις εἰς οὐσίαν)<sup>62</sup>.

Ora, a presença desse terceiro excluído é localizada por Jankélévitch nas primeiras linhas do texto que condensa a visão cosmogónica perfilhada pela tradição judaico-cristã: o *Génesis*. Citemo-las: «No princípio, Deus criou os céus e a terra. / A terra era informe e vazia, as trevas cobriam o abismo, e o espírito de Deus movia-se sobre as águas. / Deus disse: faça-se a luz. E a luz foi feita»<sup>63</sup>.

Com efeito, para o nosso autor, «[...] é o *Génesis*, e não [...] a *Teogonia*, que começa pelo começo e que afronta verdadeiramente o mistério de incoação»<sup>64</sup>. Pois, onde a *Teogonia* descreve, apenas, a *sucessão genealógica dos seres a partir de um ser já-posto* («o que primeiro – πρώτιστα – existiu foi o Caos – Χάος γένετ’ –; e logo a seguir a Terra – αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ’»), o *Génesis* descreve, de facto, a *posição taumatúrgica do ser a partir do nada* («no princípio – ἐν ἀρχῇ –, Deus criou – ἐποίησεν ὁ θεὸς – os Céus e a Terra – τὸν οὐρανὸν

---

<sup>60</sup> Cf. *PP*, p. 208.

<sup>61</sup> Cf. PARMÉNIDES, DK28b8, LUCRÉCIO, *De rerum natura*, 149 («Principium cuius hinc nobis exordia sumet, / nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam») & SHAKESPEARE, William, *King Lear*, I, 1, 89 e segs. e I, 4, 121 e segs. Cf., também, *Rhap*, p. 214 e *Mor*, pp. 70-71.

<sup>62</sup> «γένεσις εἰς οὐσίαν»: PLATÃO, *Filebo*, 26d. Cf. *Parménides*, 156c-157a («ἄρ’ οὖν οὕτω καὶ πρὸς τὰς ἄλλας μεταβολὰς ἔχει, ὅταν ἐκ τοῦ εἶναι εἰς τὸ ἀπόλλυσθαι μεταβάλλῃ ἢ ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ γίγνεσθαι, μεταξύ τινων τότε γίγνεται κινήσεων τε καὶ στάσεων, καὶ οὔτε ἔστι τότε οὔτε οὐκ ἔστι, οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπόλλυται», 156e-157a) e *Sofista*, 257b-c («ὁπόταν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ’ ἕτερον μόνον. πῶς; οἷον ὅταν εἰπωμέν τι μὴ μέγα, τότε μᾶλλον τί σοι φαινόμεθα τὸ μικρὸν ἢ τὸ ἴσον δηλοῦν τῷ ρήματι; καὶ πῶς; οὐκ ἄρ’, ἐναντίον ὅταν ἀπόφασις λέγῃται σημαίνειν, συγχωρησόμεθα, τοσοῦτον δὲ μόνον, ὅτι τῶν ἄλλων τὶ μὴνύει τὸ μὴ τὸ οὐ προτιθέμενα τῶν ἐπιόντων ὀνομάτων, μᾶλλον δὲ τῶν πραγμάτων περὶ ἅτ’ ἂν κέηται τὰ ἐπιφθεγγόμενα ὕστερον τῆς ἀποφάσεως ὀνόματα») & *PP*, pp. 196-197.

<sup>63</sup> *Gn*, 1:1-3: «In principio creavit Deus cælum et terram. / Terra autem erat inanis et vacua, et tenebræ erant super faciem abyssi: et spiritus Dei ferebatur super aquas. / Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux»/ «ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν / ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος / καὶ εἶπεν ὁ θεός γεννηθήτω φῶς καὶ ἐγένετο φῶς».

<sup>64</sup> *PP*, p. 220: «[...] c’est la *Genèse*, non point [...] la *Théogonie*, qui commence par le commencement et qui affronte vraiment le mystère d’inchoaction».



καὶ τὴν γῆν»)<sup>65</sup>. De resto, o infundado já-ai que ocupa o primeiro lugar no poema de Hesíodo (= Caos primordial e indiferenciado), ocupará, enquanto abismo (ἄβυσσος), o segundo versículo da *Bíblia*, onde configura, não já a forma inaugural de um *processo* de geração natural, mas, antes, uma criatura livremente originada pela *iniciativa* divina, por um acto de criação cuja fórmula é, não «de uma coisa, outra» (*ex alio aliud*), mas «do nada, alguma coisa» (*ex nihilo aliquid*)<sup>66</sup>.

Todavia, sendo dado que, «do nada, nada vem», é preciso perguntar: qual é o princípio que, no livro do *Génesis*, está presidindo à criação radical, ou seja, à extracção do ser a partir do nada? A resposta de Jankélévitch quer-se fiel à letra do texto sacramental: não o ser (como pretendem as metafísicas da pré-existência), não o nada (como pretendem as místicas do inexistente), mas um simples «disse» (εἶπεν/*dixit*) que, gerando imediata e miraculosamente a própria luz (φῶς/*lux*) ou o ser que profere, se deixa pensar como uma *palavra posicional*, como um verbo (λόγος/*verbum*) que, em virtude da sua natureza eficaz e decisória, é já da ordem da tese (θέσις/*thesis*). Digamos pois, em suma, que o princípio «é» um puro «faça-se» (γενήθητω/*fiat*).

Eis, então, o monossílabo-clarão (*monossylabe-éclair*) ou o imperativo da existência que, transcendendo a espera e o esforço, opera magicamente a criação do ser a partir do nada<sup>67</sup>. Na verdade, de acordo com Jankélévitch, a conjunção «e» («καί»/*et*) que, no terceiro versículo do *Génesis*, separa o decreto divino («*fiat lux*») da sua execução («*et facta est lux*»), representa uma «[...] conjunção de simples justaposição, [...] [que] analisa

<sup>65</sup> Para a leitura jankelévitchiana do *Génesis*, cf. *PP*, pp. 186-187, 195-196, 220 e 228-229 e *JNSQ* 2.3, p. 68. Poder-se-á dizer que, neste passo, Jankélévitch identifica de maneira demasiado apressada o Deus do *Génesis* com o nada. Contudo, e tal como doravante veremos, para o nosso autor, o Deus judaico-cristão representa uma pura actividade criadora, que tem necessariamente de ser definida como um nada de substância.

<sup>66</sup> Cfr. *PI*, pp. 122-123, onde, estranhamente – e à boa maneira platónica –, a criação do mundo operada pelo Deus do *Génesis* está sendo descrita como o simples exercício de ordenação de uma multiplicidade de elementos pré-existentes: «[...] la création du monde [...] implique, comme toute cosmogonie, un arrangement et une mise en ordre: dans le tohu-bohu primordial que la terre amorphe (ἄχατασχεύαστος), les ténèbres suspendues sur l'abîme et l'inspiration divine flottant au-dessus des eaux composent par leur mélange, la lumière fait soudain apparaître les formes [...]».

<sup>67</sup> Cfr. *TV* 1, pp. 265-266. Neste quadro, convém perguntar pela ordem de razões que terão levado Jankélévitch a encontrar no *fiat* (=«faça-se»), e não no *quod* (= «que»), o instrumento mais adequado ao desenvolvimento de uma investigação sobre a criação radical. Estamos, na realidade, perante uma escolha terminológica que está sendo reivindicada pela própria natureza constativa, e não positiva, da conjunção «*quod*», que, limitando-se a assinalar o facto bruto do ser já-posto, nos remete forçosamente para o imperativo posicional (= *fiat*) que produz o facto de ser. Cf. *AVM* 2, p. 23, *JNSQ* 1, pp. 52-53, *JNSQ* 2.2, p. 92, *Mor*, p. 123 e *PP*, pp. 145, 159 e 176: «[...] le *Fiat* fait place au *Quod*, qui est contemporain de l'être déjà posé, de la décision toute tranchée, du choix tout choisi, *opus operatum* ou *electio electa*: le *Quod* est une réflexion non plus sur l'impératif primordial... et insondable, mais déjà sur les participes passés passifs qui résultent de l'efficacité du premier commandement, sur l'ouvrage docile qui manifeste l'efficacité du premier vouloir». Cfr. SMITH, Colin, «The philosophy of Vladimir Jankélévitch», *Philosophy*, 32 (Londres, 1957), p. 321.

em dois momentos este milagre único [...]»<sup>68</sup>, a saber: o de um voto que se descobre satisfeito no exacto instante em que é concebido. «Porque Ele disse, e tudo foi feito: Ele ordenou, e tudo foi criado»<sup>69</sup>.

Livro do começo absoluto<sup>70</sup>, o *Génese* detalha, em rigor, a passagem instantânea da *origem* ou do regime *tético* da acção posicional (= *fiat*) ao *originado* ou ao regime *hipotético* da coisa posta (= *factum est*), num movimento de principiação que, ao contrário do que acontece no âmbito das onto-teo-logias clássicas, descarta os meios para atingir os fins. Longe de confinar o seu exercício taumatúrgico à imitação do mundo já-dado das essências, à mera actualização de uma luz em potência, o Deus do *Génese* cria, ao mesmo tempo, por via de uma mesma operação, a luz física e a ideia da luz, a efectividade e a possibilidade, a existência e a essência<sup>71</sup>. Mais: Deus, ao criar, cria a existência como essencial e a essência como existente, realizando assim um milagre que é, simultaneamente, ôntico e ousico (*ousique*)<sup>72</sup>.

De facto, se o criador se encarregasse apenas da posição de uma existência inessenciada (isto é: da posição do ente, mas não da posição da essência que o torna possível), então, criando simples formas sem lei, ele estaria necessariamente confiando a um outro a tarefa de pôr o direito da existência; e se, ao invés, o criador se encarregasse apenas da posição de uma essência inexistenciada (isto é: da posição da ideia, mas não da posição da existência que a torna efectiva), então, criando simples leis sem forma, ele estaria necessariamente confiando a um outro a tarefa de pôr o facto da essência<sup>73</sup>. Seja

---

<sup>68</sup> PP, p. 187: «La conjonction Et, conjonction de simple juxtaposition, analyse en deux moments ce miracle unique [...]». Cf. IN, pp. 67-68, onde o autor estabelece uma comparação entre o sentido do milagre genesíaco e o sentido de alguns milagres crísticos (nomeadamente: o da cura do Paralítico de Cafarnaum e o da ressurreição de Lázaro).

<sup>69</sup> Sl, 32:9: «Quoniam Ipse dixit, et facta sunt: / Ipse mandavit, et creata sunt»/«ὅτι αὐτὸς εἶπεν καὶ ἐγενήθησαν / αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν». Cf. PP, p. 226: «La décision divine est le point incandescent où la délibération, n'ayant plus de [...] motifs préexistants à confronter, se consume instantanément, où la conception et l'exécution ne font plus qu'un seul miracle, où théorie et pratique ne sont plus qu'une seule improvisation et une seule 'poésie'». Cf., igualmente, DREYER, Carl Theodor, *Ordet*, Palladium Film, 1955.

<sup>70</sup> Recorde-se que o título hebraico do livro do *Génese* é, justamente, «Bere'syt», que, à letra, significa «no princípio». Cf. PP, p. 195.

<sup>71</sup> Comentaremos, ao longo das próximas linhas: PP, pp. 218-229, *Rhap*, pp. 229-230, *MI*, pp. 40-41, *TV 2.1*, p. 988 e *JNSQ 2.2*, pp. 48 e 68.

<sup>72</sup> Cf. PP, pp. 218 e 223, *TV 1*, p. 56 (a vida moral consiste na criação conjunta da essência e da existência do dever) e *JNSQ 1*, p. 228 (o querer humano implica a conjunção da essência e da existência). «Ousico» é, evidentemente, um helenismo que Jankélévitch obtém através da tradução directa do termo «οὐσία» (= essência/substância).

<sup>73</sup> Cfr. JANKÉLEVITCH, Vladimir, «Le presque-rien», p. 76: «[...] le *fiat* [...] est presque génial, mais pas tout à fait; bien que l'Écriture traduise 'Fiat Lux' par 'Que la Lumière se fasse', Dieu ne parle pas en Dieu s'il dit à la lumière: 'Fais-toi toi-même', car il faudrait au moins que la notion de la lumière préexistât; si le mot de Dieu déclenche simplement l'opération qui fait se faire la lumière, ce mot, après tout, n'est pas tellement génial ni tellement créateur! Le génial, ce serait d'inventer l'idée même de la lumière, il faudrait donc au-dessus du Dieu qui déclenche un super-Dieu, un improvisateur de génie qui inventerait jusqu'à l'idée de la lumière et qui ne se contenterait pas d'actualiser une virtualité préexistante, de faire exister une possibilité

como for, uma coisa é certa: em qualquer dos casos, o pretenso milagre redundaria, aqui, numa demonstração de impotência – porque, quer criasse somente as condições de possibilidade da existência, quer criasse somente as condições de efectividade da essência, este semi-criador precisaria sempre de fazer apelo a um vice-criador para completar a sua obra.

Posição conjunta da inteligibilidade do facto e do facto da inteligibilidade – ou melhor: da totalidade articulada do ser –, a criação decretada pela palavra fulminante do Deus do *Génese* deixa-se portanto definir, não como uma relação, mas como o acto irrelativo que antecede e viabiliza a própria génese de um correlato em geral<sup>74</sup>. Efectivamente, onde os verbos empíricos da criatura trabalham com acusativos já-postos, que sancionam o substrato da sua operação, o verbo metalógico da criação faz nascer a partir do nada o acusativo da sua criatura, inventando assim, em absoluto, o correlato objectivo da sua operação. É por isso, aliás, que o *fiat* através do qual o Deus veterotestamentário ordena a génese do ser constitui, não um imperativo na segunda pessoa – dirigido, em jeito de intimação judicial, a um pré-ser virtual em busca de realização efectiva –, mas, antes,

«[...] um imperativo mágico na terceira pessoa, um *Dixit* proferido no silêncio e no vazio, uma palavra, enfim, dirigida a Nada e a Ninguém, visto que essa palavra cria o seu futuro interlocutor justamente ao falar-lhe. A palavra não fala com ninguém... E, no próprio instante em que fala ('Dixitque Deus'), a palavra torna-se alocução. Assim é esse solilóquio mágico no deserto de toda a alteridade: [...] a terceira pessoa não é literalmente 'ninguém', οὐτις, e esse nada metamorfoseia-se instantaneamente em alteridade pela graça taumatúrgica do imperativo»<sup>75</sup>.

---

de lumière sans en avoir créé lui-même le concept». *Nota bene*: se, em *Philosophie première*, Jankélévitch recorre aos verbos «existir» («*exister*») e «subsistir» («*subsister*») para caracterizar, respectivamente, os distintos modos de ser dos entes e das essências, ele recorrerá, por sua vez, ao verbo «pôr» («*poser*») para descrever o acto pelo qual o absoluto faz surgir ao mesmo tempo os entes e as essências. Veja-se, a este respeito, *PP*, pp. 71 e 188: «[...] la décision positionnelle [...] est non seulement surexistant, mais suressentielle: elle n'existe ni ne subsiste, mais justement elle pose [...]».

<sup>74</sup> Cf. *PP*, pp. 191, 201-202 e 228-229 e *Mor*, pp. 229-230.

<sup>75</sup> *PP*, p. 228: «[...] le *fiat*, en l'absence de tout partenaire ou subordonné ou corrélat qui serait son Tu, le *fiat* ne peut être qu'un impératif magique en troisième personne, un *Dixit* proféré dans le silence et le vide, une parole enfin adressée à Rien et à Personne puisque cette parole crée son futur interlocuteur justement en lui parlant: la parole ne parle à personne..., et dans l'instant même qu'elle parle ('Dixitque Deus') la parole devient allocution. Tel est ce soliloque magique dans le désert de toute altérité: la troisième personne n'est pas une deuxième personne virtuelle qui deviendrait deuxième en acte; la troisième personne n'est

Puro acto que tudo está pondo (razão pela qual se lhe chama «omniponente», *tout-posant*)<sup>76</sup>, este Deus-*fiat* cujo modelo Jankélévitch encontra nos primeiros versículos do *Génese* não pode, sabêmo-lo já, ter o ser em comum com aquilo que põe – caso contrário, ele teria sido posto por outra coisa, e seria, então, não a origem absoluta dos seres, mas um dos seres relativos que lhe compete originar. «O absoluto não *é*, mas *faz*»<sup>77</sup>, escreve Jankélévitch a páginas tantas da sua *Philosophie première*, para tornar claro que a função hiperôntica deste nada de ser consiste, precisamente, em fazer (*facere*/ποιεῖν) ser o ser (*esse*/εἶναι). Mas, não significa isto que, fazendo, o absoluto é já um ser, um ser substancial cuja particular maneira de ser consistiria, precisamente, em fazer-ser o ser, em ser, como pretende Plotino, o fazedor ou o doador do ser (ὁ δοὺς οὐσίαν) – ou, se porventura preferirmos a nomenclatura jankelévitchiana: o «técnico da criação» ou o «especialista da posição»<sup>78</sup>? De modo algum. Na realidade, segundo o nosso autor, é apenas no plano empírico da criatura que o ser precede, possibilita e condiciona sempre o agir, que a acção reclama sempre pela anterioridade ontogenética de um agente que a cumpra – pois, se o criador absoluto fosse qualquer coisa (ou alguém), o ser precederia nele o fazer, e ele seria, como tal, um sujeito já-criado por outrem, que o mesmo é dizer que ele não seria o criador absoluto<sup>79</sup>. Digamos, portanto, não que Deus é uma substância ou *aquilo-que-faz-ser-o-ser* (*ce-qui-fait-être-l'être*), mas, tão-só, que Deus *faz*, ou seja, que ele é um *puro fazer ser sem ser* (*faire être sans être*), em suma: uma pura operação (*pura operatio*) metafísica, que nunca se condensa onticamente na coisa operada (*res operata*) que produz<sup>80</sup>. Podemos afirmar, por conseguinte, que

---

littéralement 'personne', οὐτις, et ce néant se métamorphose instantanément en altérité par la grâce thaumaturgique de l'impératif».

<sup>76</sup> Cf. *PP*, p. 183.

<sup>77</sup> *PP*, pp. 182 («L'absolu n'est pas, mais il *fait*») e 193 («Dieu n'est pas, mais il *fait*»). Cf. *Fau* 2, p. 322 (sobre o charme).

<sup>78</sup> *PP*, p. 182: «technicien de la création»; «spécialiste de la position». «ὁ δοὺς οὐσίαν»: PLOTINO, *Enéadas*, V, III, 14.

<sup>79</sup> Cf. *PP*, p. 182: «C'est chez la créature [...] que le mode d'être a la préséance sur le mode d'opérer!».

<sup>80</sup> Cf. *PP*, pp. 182-183, 243 e 258. De resto, é justamente porque o Deus de *Philosophie première* se define como um fazer ser sem ser, como um acto que antecede todo o ser (incluindo aquele que o seu próprio ser constituiria), que podemos distinguir claramente o *actus purus* de Jankélévitch do *actus purus* de Tomás de Aquino, que designa somente a necessária e perfeita actualidade de um ente máximo (*maxime ens*) cujo ser se encontraria dado desde a eternidade. Veja-se, a este respeito, WOLFRAM BREUCKER, D., *Art cit.*, pp. 103-104: «Or si le Dieu de Jankélévitch est *actus purus*, l'Acte pur qui fait être l'être, comment le différencier de l'*actus purus* de Saint Thomas et de la Métaphysique scolastique? L'*actus purus* thomiste désigne Dieu ou l'Être parfait en acte qui ne contient plus aucune puissance en lui, un Être éternellement parfait qui n'a plus à être; il est le seul être qui existe par sa propre nature, il est l'être nécessaire et tout entier acte d'exister. Tout créature reçoit de lui sa raison d'être, seul Dieu comme *summum ens*, Être suprême, est *causa sui*, cause de lui-même. Mais 'être en acte' ne signifie nullement 'faire'. Le Dieu de Saint Thomas est certainement celui qui fait être l'étant, mais, dit Jankélévitch 'pour parler comme les thomistes et comme la métaphysique du 'nominatif', (...) le mode d'être a la préséance sur le mode d'opérer' [cf. *PP*, p. 182]. [...] La *causa sui* thomiste

«Esse *Ele-mesmo em ele-mesmo* que a teologia negativa procura como Sujeito absoluto para além de todos os adjectivos é, antes, Verbo absoluto para além de todos os advérbios. Ou melhor: o sujeito puro é um verbo, ele não é um substantivo no nominativo [...]. Que o mesmo é dizer que a tese absoluta é inteiramente operação, e posição para além das aposições epitéticas»<sup>81</sup>.

Fica então esclarecido – ainda que em sinopse – aquilo que está distinguindo a filosofia primeira de Jankélévitch da teologia negativa em geral. Sejam exactos: se a linguagem *catafática* da filosofia positiva se limita a dizer do absoluto *aquilo que ele é* (concebendo-o, deste modo, como um sujeito predicável e relativo que se deixa identificar com os atributos que gera); se, por sua vez, a linguagem *apofática* da teologia negativa se limita a dizer do absoluto *aquilo que ele não é* (concebendo-o, deste modo, como um sujeito impredicável e irrelativo que não se deixa identificar com os atributos que gera); por último, a linguagem *tesifática*<sup>82</sup> da filosofia primeira de Jankélévitch dirá do absoluto, não aquilo que ele é, não aquilo que ele não é, mas, simplesmente, que ele *faz* (ser o ser). De facto, embora se entregue a um exercício de desconstrução a todos os títulos essencial – nomeadamente: o de reduzir a escombros o edifício quidológico erguido pela filosofia positiva –, a teologia negativa configura, para Jankélévitch, um mero prefácio à gnose do absoluto<sup>83</sup>. Porquê? Porque quem de Deus diz, apofaticamente, que ele está *lógica e necessariamente acima do ser* (partindo assim do *quod* ou do facto de ser, para, a seguir, chegar à pura transcendência daquele que o pôs), não nos diz, tesifaticamente, que ele está *livre e drasticamente antes do ser* (partindo assim do *fiat* ou da pura transcendência daquele que põe, para, a seguir, chegar ao facto de ser)<sup>84</sup>. O que

---

désigne le fait que l'Être suprême n'a pas de cause, il est de toute éternité *actus purus*, alors que le Faire-être se fait lui-même dans l'instant de la création, sans pour autant prendre une épaisseur ontique [...]. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 4, co. («*maxime ens*»), q. 87, a. 1, co. («*actus purus*») e q. 104 & PP, p. 184, Alt, p. 1, TV 1, p. 60, TV 2.2, pp. 929 e 971, TV 2.3, p. 1197 e PM, p. 143 («*Acte purissime*»).

<sup>81</sup> PP, p. 193: «Ce Lui-même en lui-même que la théologie négative recherche comme Sujet absolu par-delà tous adjectifs, il est bien plutôt Verbe absolu par-delà tous adverbes. Ou mieux: le sujet pur est un verbe, il n'est pas un substantif au nominatif [...]. Ce qui revient à dire: la thèse absolue est tout entière opération, et position au-delà des appositions épithétiques».

<sup>82</sup> Cunhamos aqui o adjectivo «tesifático» – que compomos a partir dos substantivos gregos «θεσίς» (= «tese») e «φάσις» (= «exposição») – para, em rima com a raiz grega dos adjectivos «catafático» e «apofático», nos referirmos à linguagem tética ou drástica através da qual Jankélévitch exprime a posição absoluta do ser. Cf. PP, pp. 164-165.

<sup>83</sup> Cf. PP, pp. 110 e segs.

<sup>84</sup> *Nota bene*: ainda que Jankélévitch nunca declare, explicitamente, que a distinção instituída entre a teologia apofática e a filosofia tesifática se alicerça, na sua fonte, na distinção instituída entre o *quod* e o *fiat*, essa

significa isto? Significa, de acordo com Jankélévitch, que a teologia negativa e a filosofia tesifática expressam a mesma coisa – a saber, a pura transcendência do absoluto –, socorrendo-se, para isso, de dois pontos de vista diferentes, respectivamente: o da *negação onto-lógica* (isto é, o da negação judicativa e mediata do ser de um puro sujeito ou substância) e o da *posição onto-tética* (isto é, o da posição drástica e imediata do ser por um puro verbo ou acção). Outra coisa não confessa o nosso autor, quando arrisca exprimir-se nas seguintes palavras:

«Enquanto se lida apenas com o logos – linguagem ou razão –, uma única ciência séria pode tratar desse absoluto que não tem espessura pensável, nem matéria relacionável, nem determinações categoriais, e essa é uma ciência negativa [...]. Vice-versa, uma única ‘gnose’ diz sim à sobre-ipseidade, e essa gnose é menos *afirmativa* do que *positiva*, ou melhor, ‘posicional’. Quer dizer que ela não ‘afirma’, por meio da cópula, a inerência de um certo atributo a um certo sujeito, mas que ela ‘põe’, pura e simplesmente, [...] a ‘tese’, que é positividade não catafática, mas miraculosamente tética [...]»<sup>85</sup>.

E, em sequência, Jankélévitch faz questão de clarificar:

«Assim, pois, o ele-mesmo é aquilo que ‘logicamente’ só pode ser negado, ou que, ao invés, só pode ser posto ‘drasticamente’»<sup>86</sup>.

Para além do saber catafático (que afirma o ser de Deus) e do saber apofático (que nega o ser de Deus), há, portanto, lugar para um saber tesifático que, chamando a nossa atenção para o acto que precede e depõe o ser, instaura uma insanável oposição metafísica entre o tético e o ôntico, o imperativo do verbo posicional e o acusativo da coisa posta. Na verdade, segundo Jankélévitch, «ser» e «acto» são, respectivamente,

---

relação parece-nos estar governando, implicitamente, a generalidade dos apontamentos que o autor produziu sobre a matéria (veja-se, por exemplo, *PP*, pp. 164-165 e 193).

<sup>85</sup> *PP*, pp. 164-165: «Tant qu’il ne s’agit que de logos, – langage ou raison, – une seule science sérieuse peut traiter de cet absolu qui est sans épaisseur pensable ni matière relationnable ni déterminations catégorielles, et c’est une science négative [...]. Vice versa une seule ‘gnose’ dit oui à la suripséité, et cette gnose n’est pas tant *affirmative* que *positive*, ou mieux ‘positionnelle’: c’est-à-dire qu’elle n’‘affirme’ pas, par le moyen de la copule, l’inhérence d’un certain attribut à un certain sujet, mais elle ‘pose’ purement et simplement [...] la ‘thèse’, qui est positivité non pas cataphatique, mais miraculeusement thétique [...]».

<sup>86</sup> *PP*, p. 165: «Ainsi donc le lui-même est ce qui ‘logiquement’ ne peut être que nié, ou, à l’inverse, ne peut être posé que ‘drastiquement’».

sinónimos de «negativo» e de «positivo», uma vez que o acto inexistente que tudo põe é um dinamismo incondicionado e constituinte que está sendo negado pelos seres constituídos e condicionados que põe<sup>87</sup>. As palavras inscritas em *Philosophie première* não poderiam, de resto, ser mais precisas a este respeito:

«[...] tal forma determinada [...] é a negação (e não a posição) desse acto sem forma que a *expõe* e a *depõe*; toda a enformação do acto puramente positivo é um ‘depósito’ desse acto e, por conseguinte, uma negação, sendo a deposição o aspecto negativo sob o qual a posição se dá a conhecer à criatura. Pois, toda a determinação é negação»<sup>88</sup>.

Com efeito, tal como, para Bergson, o próprio da matéria consiste em obstaculizar a evolução da vida que a organiza; tal como, para Simmel, o próprio das obras criadas consiste em atraí-lo o génio criador que as forjou; para Jankélévitch, o ser, encerrando a infinitude do gesto formativo na finitude da forma formada, representa necessariamente a negação do acto que o põe<sup>89</sup>.

Dito isto, que fique claro: se o Deus-acto de Jankélévitch se dá a pensar como o contrário do ser, ele está longe – como vimos – de se identificar com o não-ser puro e simples, apresentando-se antes, e ao mesmo tempo, como mais-do-que-ser (*plus-qu’être*) e mais-do-que-não-ser (*plus-que-non-être*), num movimento de inflação paradoxal onde

---

<sup>87</sup> Cf. *PP*, pp. 103 e 107: «[...] ce qui pose tout le reste n’est pas posé en retour, mais bien plutôt nié et supprimé par ce qu’il pose» (p. 107). E não nos diz Schelling, invertendo a ordem dos termos, que o incondicionado (*das Unbedingte*) é, como a própria expressão alemã indica, aquilo que nega a coisa (*das Ding*)? Cf. SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, parte I, vol. III, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, pp. 11-12 (*First outline of a system of the philosophy of nature*, trad. Keith R. Peterson, Albany, State University of New York Press, 2004): «Das Unbedingte kann überhaupt nicht in irgend einem einzelnen Ding, noch in irgend etwas gesucht werden, von dem man sagen kann, daß es ist» (p. 11) & HEIDEGGER, Martin, *Die Frage nach dem Ding*, § 3, p. 8. Sobre a negatividade do ser, veja-se (entre muitas outras passagens possíveis) *PP*, p. 253, *JNSQ 1*, pp. 252-254 e *PM*, pp. 89-90 e 123.

<sup>88</sup> *PP*, p. 111: «[...] telle forme déterminée [...] est la négation (et non point la position) de cet acte sans forme qui l’expose et même la dépose; toute information de l’acte purement positif est un ‘dépôt’ de cet acte, et par conséquent une négation, la déposition étant l’aspect négatif sous lequel la position se fait connaître de la créature. Car toute détermination est négation». A última frase desta citação recupera, evidentemente, a versão hegeliana de uma bem conhecida sentença de Espinosa. Cf. ESPINOSA, Baruch, *Opera*, vol. II, «Epistola L» (Carta a Jarigh Jelles de 2 de Junho de 1674), pp. 360-362: «Determinatio negatio est». Cfr. HEGEL, G.W.F., *Werke*, vol. V, 1986, *Wissenschaft der Logik I*, p. 121 (*Hegel’s Science of logic*, trad. A.V. Miller, London-New York, G. Allen & Unwin-Humanities Press, 1969): «Omnis determinatio est negatio».

<sup>89</sup> Cf. BERGSON, Henri, *L’évolution créatrice*, 219 e 240 e segs., pp. 680 e 697 e segs. & SIMMEL, Georg, «Der Begriff und die Tragödie der Kultur», *passim*. Registe-se, com Jean Wahl (cf. *Art. cit.*, p. 209), que a oposição estabelecida por Jankélévitch entre o ser e o acto parece depender, no seu sentido, da possibilidade de uma associação sub-reptícia do acto com o dinâmico e do ser com o estático, ou melhor: com o estado, com uma coisa já-feita que seria incapaz de se refazer (cf. *PP*, pp. 102 e segs.). A reconciliação dos dois pólos deste dualismo será, vê-lo-emos, a principal tarefa da filosofia do tempo que o nosso autor desenvolveu após a publicação de *Philosophie première*.

o advérbio de quantidade «mais» («*plus*») não designa, nem um ser reforçado em densidade (no primeiro caso), nem um nada reforçado em vacuidade (no segundo caso), mas, meramente, algo de absolutamente outro do que o ser e o não-ser<sup>90</sup>. Deus, que se revela como um não-ser quando pretendemos objectivá-lo positivamente como um ser, revela-se como um ser quando, ao invés, pretendemos objectivá-lo negativamente como um não-ser<sup>91</sup>. Ora, neste incessante jogo de reenvios de contraditório a contraditório, o Deus de Jankélévitch deixar-se-á intuir, *in extremis*, não como um ser (porque o acto omnitético não tem espessura ôntica), não como nada (porque o acto omnitético é já «qualquer coisa»), mas como um quase-ser (*presque-être*) ou quase-nada (*presque-rien*)<sup>92</sup>.

Eis-nos assim de regresso ao quinto nome divino – o mais fundamental e imponderável de entre todos – que Jankélévitch está reservando para a sua tentativa de descrição do indescritível. E o que nos diz ele, em última instância? Apenas isto: que, para além da alternativa do pleno e do vazio que nos é proposta pelas metafísicas da coisa, há ainda espaço para um puro fazer, para um terceiro termo capaz de se interpôr metalogicamente entre os extremos onto-lógicos do ser e do nada.

«Se Hamlet tivesse estado menos obcecado pela mitologia da Coisa, talvez tivesse descoberto esse terceiro-princípio ao qual o activismo do século XIX, pela boca de Fausto, dará o seu verdadeiro nome: a Acção. Porque há, justamente, um meio entre pegar e largar, ser e não-ser – não, é certo, logicamente, visto que todo o terceiro está excluído entre contraditórios, mas de facto, irracionalmente e drasticamente; entre o ser e o nada, há o Fazer, que não é, nem ser, nem não-ser»<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> Cf. *PP*, p. 183.

<sup>91</sup> Cf. *PP*, p. 183: «L'Absolument-autre exprime ici qu'il y a un quelque chose qui n'est rien quand la pensée fait mine de le réaliser, mais que ce rien redevient quelque chose au moment où la pensée est *sur le point* d'obtenir un point de tangence avec le vide [...]».

<sup>92</sup> Sobre o quase-nada ou quase-ser, cf. a p. 135 da nossa tese.

<sup>93</sup> *PP*, p. 179: «Si Hamlet eût été moins obsédé par la mythologie de la Chose, peut-être aurait-il découvert ce tiers-principe auquel l'activisme du XIXe siècle, par la bouche de Faust, trouvera son vrai nom: l'Action. Car justement il y a un milieu entre prendre et laisser, être et non-être, – non pas certes logiquement, vu que tout tiers est exclu entre des contradictoires, mais en fait: irrationnellement et drastiquement; entre l'être et le néant, il y a le Faire, qui n'est ni être ni non-être». Cf. *PI*, pp. 166-167 (sobre a força), 262-263 e 270-271 & MONTMOLLIN, Isabelle de, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, pp. 148-154. E, assim, aquele absoluto que, num primeiro momento (cf. as pp. 135-136 da nossa tese), se estava deixando pressentir sob a forma informe – mas, ainda vagamente estática e ontológica – de uma pura presença autopositiva (*il y a*), deixar-se-á intuir, agora, sob a forma informe – mas, já intrinsecamente dinâmica e meta-onto-lógica – de uma pura acção omnitética (*fiat*), numa diferença que as duas possíveis traduções do substantivo grego «παρουσία» (ou como «presença», ou como «vinda») parecem já indicar.



«No princípio, era o acto»<sup>94</sup>, afirma Goethe através de Fausto; «o acto é o começo e o fim, o alfa e o ómega de tudo»<sup>95</sup>, afirma Jankélévitch, cerca de cento e cinquenta anos mais tarde, para consagrar a metafísica da acção que o romantismo alemão lhe legou em herança.

Todavia, se Deus «é» acto, e se o acto antecede o ser, necessário é concluir que o acto divino configura uma operação absolutamente primordial, que tem por complemento directo, não somente o acusativo objectivo do mundo que cria, mas, também, o acusativo subjectivo do ser do criador<sup>96</sup>. Em rigor, para Jankélévitch, o criador cria-se a si mesmo ao criar a criatura, num acto de simultânea cogeração de si e do outro, onde a ontogonia (a criação do ser das coisas) coincide, *ipsis verbis*, com a teogonia (a criação do ser de Deus). «[...] O autor do milagre é, incompreensivelmente, o próprio efeito desse milagre, o criador ele mesmo é a primeira criatura da sua própria criação!»<sup>97</sup>, escreve Jankélévitch, a fim de nos familiarizar com o mistério de uma asseidade (*aseitas*) ou de uma causa de si (*causa sui*) onde, de modo paradoxal, fazer (*faire*) e fazer-se (*se faire*) se implicam reciprocamente, num movimento de causalidade circular. «[...] Deus faz, e, ao fazer, faz-se; Deus põe-se a si mesmo 'como Deus' ao pôr o ser. Deus [...] cria-se ao criar [...]»<sup>98</sup>.

Mas, o que quer isto dizer, de um ponto de vista estritamente teológico? Quer dizer que Deus, enquanto vontade, se produz a si mesmo, enquanto natureza, ou seja: que o acto divino é o princípio tético do ser divino, ou, se preferirmos, que Deus é a *posição autotética de si por «si»*<sup>99</sup>. Note-se, porém: esta processão intradivina que vai do

---

<sup>94</sup> GOETHE, J.W., *Faust*, I, III, 1237, p. 44: «im Anfang war die Tat». A frase é citada por Jankélévitch em: *PP*, p. 185 e *TV 1*, p. 647. Cfr. *Jo*, 1:1-5.

<sup>95</sup> *PP*, pp. 199-200: «l'acte est le commencement et la fin, l'alpha et l'oméga de tout».

<sup>96</sup> Cf. *PP*, pp. 184 e segs., *PDP* («De l'ipséité», 1939), pp. 190-192 e *JNSQ 1*, pp. 86-87 e 255.

<sup>97</sup> *PP*, p. 185: «[...] l'auteur du miracle est incompréhensiblement le propre effet de ce miracle, le créateur lui-même est la première créature de sa propre création!». Cf. *TV 1*, p. 92.

<sup>98</sup> *PP*, p. 184: «[...] Dieu fait, et, en faisant, se fait; Dieu se pose lui-même 'comme Dieu' en posant l'être. Dieu [...] se crée en créant [...]». Cf. *Rhap*, p. 230 e *TV 1*, p. 264: «[...] il n'y a pas de créateur a priori, le créateur ne se révélant tel que dans sa créature».

<sup>99</sup> Não podemos deixar de estranhar que, na sua demanda pelo acto principal, Jankélévitch não se refira por uma única vez ao idealismo de Fichte, cujo eu absoluto (*absolut Ich*) é concebido, não como uma coisa já-feita (*Tatsache*), mas como um puro impulso criador (*Trieb*), isto é: como uma acção (*Tathandlung*) autoposicional e incondicionada (*unbedingte*) que, a partir de si, extrai, não apenas o não-eu (*nicht-Ich*) ou o domínio das coisas condicionadas em geral, mas, ainda, o eu que ele próprio configura. Cf. FICHTE, J.G., *Gesamtausgabe*, vol. II, 6, 1983, *Darstellung der Wissenschaftslehre*, § 11, pp. 153-154 (*Écrits de philosophie première. Doctrine de la science 1801-1802 et textes annexes*, trad. Claude Lecouteux & Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1980, 2 vols.) e vol. I, 2, 1965, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, §§ 1-2, pp. 255-267 (*Fundamentos da doutrina da ciência completa*, trad. Diogo Ferrer, Lisboa, Colibri, 1997): «Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. – Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und es setzt sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns. – Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer

fazer ou da *posição ponente* (*positio ponens*) ao si ou à coisa posta (*res posita*) sanciona, não uma evolução real da pessoa divina no devir, mas, antes – e à imagem do que sucede no contexto do processo de auto-engendramento de Deus que as *Weltalter* de Schelling detalham –, um dinamismo eterno que, em virtude da sua finitude, o nosso pensamento tem de desdobrar no tempo<sup>100</sup>. «Deus não devém ele-mesmo, mas faz devir»<sup>101</sup>, declara Jankélévitch para situar o princípio produtivo do ser infinitamente para além dos seres que produz.

De tudo isto, retenhamos o essencial, a saber: que a criação precede, não só a criatura, mas, também, o próprio criador, precedendo assim, ao mesmo tempo, toda e qualquer forma de pré-existência possível (uma vez que até o ser do criador é precedido pelo acto criativo que o faz ser).

Para qualificar esta precedência tão precedente que até a si própria se precede, Jankélévitch socorrer-se-á, ao longo de *Philosophie première*, de um leque de expressões que, derivando embora do campo lexical da «prevenção» («*prévention*»), estão referindo, não o acto de circunspecção prudencial levado a cabo pela consciência antecipativa – à maneira da prudência (*φρόνησις*) de Aristóteles<sup>102</sup> –, mas o acto posicional que vem antes de todo o ser posto, ou melhor: que *pré-vem* (*prévient*) a tudo o resto<sup>103</sup>. Expliquemo-nos: se a precedência, representando aquilo que está *imediatamente antes na ordem*, pensa Deus como *mero ente* através do comparativo cronológico e intra-serial da *prioridade empírica*; se, por seu turno, a preeminência, representando aquilo que está *necessariamente acima da ordem*, pensa Deus como *sumo ente* (*summum ens*) ou como *essência* através do superlativo lógico e sobre-serial da *a prioridade meta-empírica*; a pré-venção, essa (e só ela),

---

Thathandlung; aber auch der einzig-möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muss» (§ 1, p. 259). Wahl terá sido, porventura, o primeiro a aperceber-se da dívida de Jankélévitch para com Fichte. Cf. *Art. cit.*, p. 165 & *TV 1*, pp. 264 (sobre a distinção estabelecida entre *Tathandlung* e *Tatsache* na filosofia de... Schelling) e 332 (onde se faz uma breve referência ao eu autoposto de Fichte).

<sup>100</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1815), pp. 306-307 (entre outras).

<sup>101</sup> *PP*, p. 186: «Dieu ne devient pas lui-même, mais il fait devenir».

<sup>102</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, *passim*.

<sup>103</sup> É por esta razão que, para efeitos de tradução, nos orientaremos doravante pela seguinte relação de correspondências terminológicas: «*prévention*» = «pré-venção»; «*prévenance*» = «pré-veniência»; «*prévenante*» = «pré-veniente»; «*prévenir*» = «pré-vir». Pode perguntar-se se não seria mais simples (e menos violento para a língua portuguesa) recorrer ao campo lexical da «precedência» ou da «preeminência», para verter o conjunto de expressões francesas supracitadas. Mas, tal como Jankélévitch faz questão de esclarecer – e tal como a breve trecho teremos ocasião de verificar –, a pré-veniência distingue-se em absoluto, quer da precedência, quer da preeminência. Cf. *PP*, p. 199: «[...] la prévenance est infiniment plus qu'une simple préséance ou précéence [...]». Acerca do problema da pré-venção, veja-se *PP*, pp. 112, 148, 164-165, 171, 174-175, 184-185, 193-201 e 219-221, *JNSQ 1*, pp. 213-214, 237 e 255-258, *JNSQ 2.3*, p. 50 e *PI*, pp. 24-25 e 134 (que comentaremos daqui em diante). Cf., também, *MC 3*, p. 27, *IN*, pp. 22, 25, 30-33, 40, 49, 58, 62, 97, 102, 106 e 237, *QPI*, pp. 26-27, *JNSQ 2.2*, pp. 95-97 e *PM*, p. 16 (sobre a pré-veniência do tempo); *TV 2.1*, pp. 2 e 56 e *TV 2.3*, p. 1177 (sobre a pré-veniência do cogito); *MC 2*, pp. 143-144, *Par*, pp. 62 e 114, *TV 2.1*, pp. 57 e 250, *TV 2.2*, p. 435 e *TV 2.3*, p. 1077 (sobre a pré-veniência da vontade); *TV 2.1*, p. 224, *TV 2.2*, pp. 751 e 801-802, *TV 2.3*, pp. 1038-1039 e *PM*, pp. 132-133 e 170-171 (sobre a pré-veniência do amor).

representando aquilo que vem *absolutamente antes da ordem*, pensará Deus como *princípio* através do imperativo cronotético (*chronothétique*) e extra-serial da *posição metalógica*. Na realidade, para Jankélévitch, o absoluto não pode ser, nem o *primeiro termo sensível* da série imanente (caso em que ele seria somente o elemento *mais remoto* do mundo), nem, tão-pouco, o *supremo regente inteligível* dessa série (caso em que ele seria somente o elemento *mais venerável* do mundo) – ele é, isso sim, o *princípio radicalmente transcendente* da imanência, que, para não se confundir com ela, tem de ficar para sempre *fora* da série que principiou. Digamos, portanto, que o Deus pré-veniente do qual Jankélévitch nos fala é, numa palavra, o absolutamente *extra-ordinário*<sup>104</sup>.

Não poderá aventar-se, contudo, que a pré-veniência divina constitui, meramente, uma forma sub-reptícia de renomear a pré-existência que o nosso autor tanto havia criticado? Nem por sombras. Pois, se a pré-existência sinalizava apenas o modo de precedência estático do ser ou da hipótese, a pré-veniência sinaliza, em rigor, o modo de precedência dinâmico do acto ou da tese, que, pela sua efectividade, se revela capaz de pôr efectivamente a totalidade do ser (= entes + essências). Jankélévitch *dixit*:

«[...] dos dois modos de precedência, a pré-existente e a pré-veniente, é a precedência pré-veniente que é a mais decisiva, pois [...] pré-existir não é começar, mas continuar a ser e indefinidamente existir – ao passo que a pré-venção é uma vinda, isto é, um advento, um evento e uma fundação»<sup>105</sup>.

«É pois preciso ir de imediato ao efectivo, ou a ele renunciar para sempre», escreveu um dia o jovem Jankélévitch, no decurso da tese de doutoramento que dedicou ao estudo da última filosofia de Schelling<sup>106</sup>. Ora, aquilo que julgamos estar reencontrando como motor secreto da oposição da pré-veniência à pré-existência é, justamente – e uma vez mais –, a diferença instaurada pelo segundo Schelling entre os planos da possibilidade nocional e da realidade efectiva<sup>107</sup>. A pré-existência, diz-nos

---

<sup>104</sup> Cf. *PI*, pp. 21-22.

<sup>105</sup> *PP*, pp. 219-220: «[...] des deux modes de précédence, la préexistante et la prévenante, c'est la précédence prévenante qui est la plus décisive, car [...] préexister, ce n'est pas commencer, mais continuer d'être et indéfiniment exister, – au lieu que la prévention est une venue, c'est-à-dire un avènement, un événement et une fondation». Cf. *TV 1*, p. 29 e *PM*, p. 167. Escusado será dizer que quem afirma que a pré-veniência é mais do que a precedência (cf. *PP*, p. 199) não pode, sob pena de incorrer numa contradição nos termos, afirmá-la em seguida como um dos seus modos.

<sup>106</sup> *Schel*, p. 178: «Il faut donc aller d'emblée à l'effectif, ou y renoncer pour toujours».

<sup>107</sup> A respeito deste mesmo assunto, cf. *TV 1*, pp. 29-30 e as pp. 72 e segs. da nossa tese.

Jankélévitch, pré-existe nocionalmente ou *sub specie rationis* à pré-veniência, na exacta medida em que o acto reclama pela anterioridade lógica de um ser que o justifique; mas, a pré-veniência, diz-nos ele ainda, pré-vem efectivamente ou *sub specie vitae* à pré-existência, na exacta medida em que o ser reclama pela anterioridade drástica de um acto que o produza, ou seja: pela precedência genética de uma posição omnitética que, ao tudo pôr, põe também o ser que, de um ponto de vista lógico, parecia tê-la possibilitado. «O pré-ser é, quando muito, pressuposto pela posição, mas a própria função da posição é a de pôr o estado, ser e pré-ser incluídos: pois, a posição põe até aquilo que ela pressupõe!»<sup>108</sup>. O que significa isto? Significa – repetamo-lo – que, enquanto causa posicional de si, Deus se pré-vem a si mesmo enquanto si, pré-vindo assim ao ser divino que, de acordo com as metafísicas substancialistas, está sendo suposto pela sua posição; significa, em última instância, que Deus só se deixa conceber à maneira de uma primazia-limite (*primauté-limite*), ou melhor: como um voto originário a favor da existência que, incansavelmente, transcende todos os antecedentes ontológicos (ou supositivos) que a razão pretende reintroduzir antes da sua decisão ontotética (ou positiva). Podemos por conseguinte afiançar, com Jankélévitch, que Deus

«[...] é a acção antes do acto – *res acta* – que é o seu depósito, a decisão antes da acção, a decisão mesma antes da decisão, a decisão de decidir ao infinito ou, como teria dito Leibniz, *voluntas volendi*, a iniciativa sempre mais inicial, cujo limite é o *fiat* [...]»<sup>109</sup>.

E, logo a seguir, Jankélévitch acrescenta:

«Seja qual for o termo que fixemos, se ele é forma ou coisa, a posição pré-veniente já lhe pré-veio!»<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> PP, p. 198: «Le pré-être, au mieux, est présupposé par la position, mais c'est la fonction même de la position que de poser l'état, être et pré-être compris: car la position pose cela même qu'elle présuppose!». Note-se que o abismo que Jankélévitch aqui está escavando entre o supositivo (ôntico) e o positivo (tético) conforma apenas uma nova maneira de formular a distinção schellinguiana do possível e do real.

<sup>109</sup> PP, p. 112: «L'invisible-impalpable est l'action avant l'acte – *res acta* – qui en est le dépôt, la décision avant l'action, la décision même avant la décision, la décision de décider à l'infini ou, comme eût dit Leibniz, *voluntas volendi*, l'initiative toujours plus initiale dont la limite est le *fiat* [...]». Cf. JNSQ 1, pp. 208-210 & LEIBNIZ, G.W., *Textes inédits*, vol. I, p. 302: «Deus enim vult velle eligere perfectissimum, et vult voluntatem volendi, et ita in infinitum, quia infinitae istae reflexiones cadunt in Deum, non vero cadunt in creatum». Recordemos, neste quadro, que o problema da vontade de querer (*voluntas volendi*) constitui um dos pilares da antropologia de Jankélévitch. Cf., por exemplo, JNSQ 1, pp. 227 e segs.

<sup>110</sup> PP, p. 112: «Quelque terme que l'on assigne, s'il est forme ou chose, la position prévenante l'a déjà prévenu!». E é precisamente porque Deus apenas pode ser entendido como uma primazia pré-antecedente

Na verdade, visto que o Deus de *Philosophie première* cria conjuntamente a existência e a essência, o ser efectivo e a própria ideia do ser, forçoso é concluir que a criação divina cauciona, *a fortiori*, a possibilidade lógica (= direito) do ser criado (= facto)<sup>111</sup>. É portanto a razão que, chegando sempre *demasiado tarde* (*trop tard*) para assistir à posição originária do ser, tratará de reconstituir *retrospectivamente* a criação como uma passagem graduada de potência a acto, isto é: como se o criador tivesse engendrado as criaturas em conformidade com uma legislação ideal que, de facto, foi por ele engendrada. Será então de estranhar que Jankélévitch equipare aqui, por mais do que uma ocasião, a sua posição omnitética ao citarista de Aristóteles, que, ao fazer o que lhe compete (no caso: tocar cítara), põe pela sua acção aquilo que deveria ter pré-aprendido de modo a fazê-la<sup>112</sup>?

Mas, se Deus está sendo pensado, segundo a categoria do *tempo*, como uma *absoluta pré-veniência*, ele terá de ser pensado, segundo a categoria da *intenção*, como uma *absoluta eferência*, que o mesmo é dizer: como o *mais generoso movimento possível* – pois, aquele que pré-vem ao ser que dá, está, não apenas dando aquilo que ele não é (= ser), mas também, e *a fortiori*, dando aquilo que ele não tem (na medida em que aquele que nada é nada pode ter). E não será um Deus que dá aquilo que ele não é, e não tem, o sumamente generoso<sup>113</sup>?

Com efeito, uma vez que o Deus de Jankélévitch não pode ser, nem o doador (*donateur*/δοτήρ) ou o sujeito substancial que dá o ser (que ele teria), nem, tão-pouco, o dom (*don*/δῶρον) ou o objecto substantivo dado no ser, ele será, necessariamente, a doação (*donation*/δόσις) ou o acto insubstancial de dar o ser (que ele não tem). Se

---

que se encontra sempre *antes de*, que, naquela que será talvez a mais complexa passagem de *Philosophie première* (cf. p. 199), Jankélévitch convém que a pré-venção pré-vem à própria pré-veniência – pois, se a pré-veniência parece referir ainda o estado de uma coisa pré-veniente, a pré-venção, essa, parece referir já a acção responsável pela posição desse estado de coisas.

<sup>111</sup> Cf. *PP*, pp. 222-223 e *JNSQ 1*, pp. 249-250: «[...] le vouloir crée lui-même, en voulant, les moyens rétrospectifs de sa propre effectivité».

<sup>112</sup> Cf. *PP*, pp. 184 e 228, *TV 1*, p. 161, *Rhap*, pp. 204 e 230, *JNSQ 1*, pp. 214 e 217-218, *MI*, pp. 40 e 108, *Mor*, pp. 251-252, *Deb 3*, pp. 286-287, *Lis*, p. 16 e *PM*, p. 123. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1103a-1103b («τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μαθαίνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ καθαρίζοντες καθαρισταί· οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι»), BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, pp. 193-194 & ALAIN, *Préliminaires à l'esthétique*, Paris, Gallimard, 1939, pp. 58, 164 e 287.

<sup>113</sup> Cf. *PP*, pp. 105, 186-193, 202, 212 e 221 e *TV 1*, pp. 441-442. Trata-se aqui de um conceito de generosidade que Jankélévitch faz chegar à sua metafísica por via da sua ética. Veja-se, a este respeito, *TV 1*, pp. 520-533. Cf., igualmente, *JNSQ 1*, p. 239.

preferirmos: um puro gesto doador que, embora nada sendo e nada tendo para dar, está dando tudo o que é.

«Não é necessário ter aquilo que se dá»<sup>114</sup>, afirma Jankélévitch, recuperando um metalogismo (*métalogisme*) plotiniano<sup>115</sup> que nos convida a perguntar: como pode o uno dar aquilo que não tem<sup>116</sup>? A resposta dada por Jankélévitch à pergunta, essa, primará pela simplicidade: dando! Cativa da lei de conservação que rege todo o comércio intramundano, a criatura empírica só pode dar ao outro aquilo que tem, ou seja, uma posse susceptível de ser partitivamente subtraída ao total das suas propriedades<sup>117</sup>. No entanto, porque é – como o Eros do *Banquete* – infinitamente pobre; porque não possui sequer «esse mínimo substancial que é o núcleo de egoidade do Si», o criador pode dar, efectivamente, o que não tem (= ser), criando-o, não para dá-lo, mas ao dá-lo, num «ardente élan de generosidade» que é, ao mesmo tempo, doador e criador do próprio dom que dá<sup>118</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer que, para Deus, inventar é já prodigar, ou melhor: que a sua criação apenas se deixa idear sob a forma operatória (e dadivosa) do benefício.

Mas se, por um lado, «aquele que dá não tem aquilo que dá», por outro – e de acordo com um metalogismo à segunda potência que Jankélévitch está, novamente, colhendo de Plotino –, «aquele que dá tem ainda aquilo que deu»<sup>119</sup>. Eis-nos, segundo o nosso autor, perante a paradoxal aritmética da generosidade divina, que, à imagem e semelhança da luz (que está, ao mesmo tempo, na fonte iluminante e na coisa

---

<sup>114</sup> TV 2.3, pp. 1180-1181 e PP, pp. 189-190: «ce qu'on donne, il n'est pas nécessaire de l'avoir».

<sup>115</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas*, VI, VII, 17 («Ἡ οὐκ ἀνάγκη, ὃ τις δίδωσι, τοῦτο ἔχειν [...]») e VI, IX, 1.

<sup>116</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, III, 14 e 15 («Ἀλλὰ πῶς παρασχών; Ἡ τῷ ἔχειν ἢ μὴ ἔχειν? Ἀλλ' ἂ μὴ ἔχει πῶς παρέσχευ [...]»), BERNANOS, Georges, *Oeuvres romanesques*, Paris, Gallimard, 1974, *Journal d'un curé de campagne*, p. 1170 («Ô merveille, qu'on puisse ainsi faire présent de ce qu'on ne possède pas soi-même, ô doux miracle de nos mains vides!»), BRESSON, Robert, *Journal d'un curé de campagne*, Union Générale Cinématographique, 1951 & PP, p. 190 (onde a frase de Bernanos é incorrectamente citada), TV 1, p. 524 e TV 2.2, pp. 410 e 583.

<sup>117</sup> Porventura dominado pelo espírito cátaro e purista que um comentador como Wahl nele detecta (cf. *Art. cit.*, pp. 162 e 213), Jankélévitch entra, neste passo, em contradição com a essência mesma da sua antropologia e da sua ética. É que, tal como o próprio faz questão de sublinhar a páginas tantas da sua *Philosophie première* (cf. p. 190), há, em última análise, uma profunda analogia de sentido entre a doação metafísica do ser e a doação empírica do amor, da caridade, da generosidade e da paz (que, como a primeira, estão dando aquilo que não têm). Em relação a este problema, cf. TV 1, pp. 389 e 484 e segs. Cfr. PI, pp. 64-65.

<sup>118</sup> PP, pp. 189 («ce minimum substantiel qui est le noyau d'égoïté du Soi») e 212 («ardent élan de générosité»). Cf. TV 1, pp. 765-766, TV 2.3, p. 1327, JNSQ 1, pp. 86-87 e 255, PI, pp. 25-26 e Mor, pp. 60-61. Sobre Eros, cf. PLATÃO, *Banquete*, 203c e segs.

<sup>119</sup> PP, p. 191: «Ce qui donne n'a pas ce qu'il donne, et inversement ce qui donne a encore ce qu'il a donné». Cf. Alt, pp. 60-64, TV 1, p. 512, TV 2.2, pp. 927 e 984 e segs., JNSQ 1, p. 245, Mor, p. 178, PM, pp. 51 e 121 & PLOTINO, *Enéadas*, I, VI, 7, III, VIII, 8 e 10, V, III, 12, V, IV, 2, V, V, 5 e VI, IX, 5 (onde Plotino assegura que o uno pode, simultaneamente, proceder, προiέναι, e permanecer, μένειν, alienar-se no mundo e ficar em si, determinando-se, portanto, como uma potência geratriz, δύναμιν γεννώσαν, que nunca se diminui por força das coisas que gera).

iluminada), se irradia sem se degradar<sup>120</sup>. Na realidade, sendo embora certo que a criatura empobrece obrigatoriamente em função dos dons que outorga (porquanto a sua riqueza consiste numa mera posse), Deus, que é tão pobre como Poros (porquanto nada tem para dar), será, por isso mesmo, tão rico como Pénia (porquanto, ainda que tudo dando, nada pode perder ao dá-lo). E, assim, onde a riqueza humana deriva do fechamento das pertenças e da avareza proprietária, a riqueza divina derivará, *a contrario*, do absoluto despojamento e da abertura da comunicação, dando-se pois a pensar como um tesouro pneumático (*trésor pneumatique*) que vai aumentando magicamente por via das próprias subtracções que sobre si opera.

«Toda a perda é para si lucro, tudo o que está a menos está para si a mais»<sup>121</sup>, declara Jankélévitch a propósito desta soberana generosidade que, a partir de (quase-) nada, está dando o ser. De facto, se a ordem natural das criaturas se encontra submetida ao princípio físico da conservação (visto que aquele que dá não pode ter o que deu, e visto que o enriquecimento do mesmo implica o empobrecimento do outro), a ordem sobrenatural da graça gratificante (*grâce gratifiante*) desafia a rigidez do supracitado princípio, garantindo-nos que pode ainda ter o que deu, e que o seu enriquecimento supõe o enriquecimento do outro<sup>122</sup>. Não será ela então, como o generoso amor da Julieta de Shakespeare, um infinito desejo do outro, que só prospera na medida em que se oferece? «A minha generosidade é tão ilimitada como o mar, / O meu amor tão fundo; quanto mais te dou, / Mais tenho, pois ambos são infinitos»<sup>123</sup>.

Refractário, na sua generosidade, ao princípio de conservação e à lei de alternativa, o absoluto de Jankélévitch rebela-se, também, contra a sua subordinação às categorias (κατηγορίαι) que, em conformidade com a tradição aristotélico-kantiana, estão tornando possível a constituição de um objecto para nós<sup>124</sup>. Na verdade, ao longo

---

<sup>120</sup> Embora não o confesse, Jankélévitch retoma, neste âmbito (cf. *PP*, p. 192), a distinção instituída por Boaventura entre *lux* (= fonte iluminante) e *splendor* (= coisa iluminada). Cf. BOAVENTURA, *Opera omnia*, Florentiam (ad Claras Aquas), Quarracchi, vol. I, 1882, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, I, d. 9, dub. 7 (I, 190b) e d. 17, p. 1, a. 1, q. 1 (I, 294a) & AFONSO, Filipa, *Figuras da luz. Uma leitura estética da metafísica de São Boaventura*, Lisboa, CFUL, 2012, p. 117. A este mesmo respeito, veja-se, ainda, *PP*, pp. 24 e 236-237, *AVM* 2, pp. 41 e 56-57, *MI*, p. 181, *Mor*, p. 61, *Lis*, pp. 44-46, 108 e 149 e *JNSQ* 2.2, p. 57, nas quais o autor revela estar plenamente familiarizado com o léxico bonaventuriano da luz.

<sup>121</sup> *PP*, p. 193: «Toute perte lui est profit, tout ce qui est en moins lui est en plus». Cf. *Alt*, pp. 110-111 (sobre a natureza).

<sup>122</sup> Cf. *PP*, pp. 189-192 e 217, *TV* 2.2, pp. 575-576 e *IN*, p. 68 (o princípio físico da conservação é iludido pela criação metafísica).

<sup>123</sup> SHAKESPEARE, William, *Romeo and Juliet*, II, 2, 133-135: «My Bounty is as boundless as the sea, / My love as deep; the more I give to thee, / The more I have, for both are infinite». A frase é citada por Jankélévitch em: *PP*, p. 192. Cf., ainda, *TV* 2.1, p. 61.

<sup>124</sup> Debruçar-nos-emos, nas próximas linhas, sobre: *PP*, pp. 100, 115, 144, 151-152, 192, 201-208 e 218, *TV* 1, p. 788, *AVM* 2, pp. 123-124, *JNSQ* 1, p. 217 e *Mor*, pp. 120-121. Cfr. ARISTÓTELES, *Categorias* & KANT, *Immanuel, Kritik der reinen Vernunft*, B102 e segs. A análise jankelevitchiana limitar-se-á, neste contexto, às

de *Philosophie première*, o nosso autor não se cansará de afirmar a natureza acategórica (*acatégorique*) ou metacategorial do absoluto, levantando assim, uma vez mais, a questão relativa à sua cognoscibilidade – pois, aquilo que se furta às categorias lógicas não pode, diz-nos Kant, chegar de maneira alguma a ser conhecido.

Porque descarta liminarmente a possibilidade de uma intuição intelectual (*intellektuelle Anschauung*), Kant circunscreve, *in initio litis*, a esfera do conhecimento à esfera do dado empírico<sup>125</sup>. O que desta «interdição original» resulta é, sabêmo-lo, a redução do conhecer a uma dupla operação de subsunção da matéria bruta da intuição empírica 1) às formas *a priori* da sensibilidade (o espaço e o tempo) e; 2) às formas *a priori* do entendimento (as categorias da quantidade, da qualidade, da relação e da modalidade)<sup>126</sup>. Neste quadro, a criação radical – da qual não podemos ter uma intuição empírica – será, para Kant, algo como «o ídolo mais característico do dogmatismo absolutista»<sup>127</sup>, isto é: um impossível objecto de consciência que, insurgindo-se contra a correlação transcendental de dois seres (sujeito e objecto) que o próprio conhecimento configura, não se deixa submeter às categorias, nada mais gerando, na razão que pretende visá-lo, do que o escolho de uma antinomia<sup>128</sup>.

Com efeito, o verbo grego «κατηγορέω» (= «acusar») – do qual derivou, etimologicamente, o substantivo feminino «κατηγορία» (= «acusação») – é uma forma compósita, resultante da conjunção da preposição «κατά» (= «debaixo») com o verbo

---

categorias do espaço (ποῦ), do tempo (πότε), da quantidade (πόσον/*Quantität*), da qualidade (ποιόν/*Qualität*) e da relação (πρὸς τι/*Relation*). São desta forma subtraídas à investigação a) as categorias aristotélicas de substância, οὐσία (porquanto sabemos já que o absoluto é um nada de substância), de estado, κείσθαι, de hábito, ἔχειν, e de paixão, πάσχειν (porquanto sabemos já que, sendo um nada de substância e uma pura actividade, o absoluto não comporta estados ou situações, hábitos ou relações de inerência, paixões ou afecções) e; b) a categoria kantiana de modalidade, *Modalität* (porquanto sabemos já que o próprio do absoluto consiste em fazer da impossibilidade uma possibilidade, da não-existência uma existência e da contingência uma necessidade). Não podemos deixar de estranhar, todavia, que Jankélévitch não se refira por uma única vez à categoria aristotélica da acção (ποιεῖν) que – escusado será notá-lo – é aquela que melhor se adequa ao acto absoluto do qual nos fala (ainda que a acção represente já, para Aristóteles, um dos modos de ser do ente).

<sup>125</sup> Cf. KANT, Immanuel, *Op. cit.*, B33 e B308-309 (acerca da intuição intelectual). Cf. TV 2.2, p. 625.

<sup>126</sup> É certo que, em desafio aos limites do entendimento, a razão kantiana forja uma tríade de ideias desprovidas de referente empírico (as de Deus, da alma e do mundo), que têm por função concluir, *para além de toda a experiência possível*, a construção do edifício do conhecimento. Cf. KANT, Immanuel, *Op. cit.*, B670 e segs.: «Die Vernunft setzt die Verstandeserkenntnisse voraus, die zunächst auf Erfahrung angewandt werden, und sucht ihre Einheit nach Ideen, die viel weiter geht, als Erfahrung reichen kann» (B690). Mas, porque a estas ideias transcendentais nenhum objecto de experiência corresponde, Kant dotá-las-á, em coerência, de um uso meramente regulador (*regulativen Gebrauch*), definindo-as como o conjunto de princípios heurísticos por intermédio dos quais a razão opera a totalização sistemática (mas, apenas formal) do processo epistémico.

<sup>127</sup> PP, p. 201: «Pour Kant, qui défie la pensée de penser hors de toute forme a priori, le créationnisme sera donc l'idole la plus caractéristique du dogmatisme absolutiste, comme il sera pour Comte l'idole la moins défendable de la métaphysique non-positive [...]». Cf. TV 1, pp. 316-317.

<sup>128</sup> Cf. KANT, Immanuel, *Op. cit.*, B454 e segs.



«ἀγορεύω» (= «discursar na assembleia»). Assim, o acto de categorização pressupõe, na sua raiz, o estabelecimento de uma relação de domínio entre aquele que categoriza e aquilo que é categorizado, e que, sendo categorizado, é colocado sob (κατά) a égide de uma acusação, de um juízo que fatalmente o converte num sujeito de predicação. Mas, como «acusar» um absoluto que, pela sua absoluta irrelatividade, não pode, sem contradição, comparecer como réu (ou como predicável) perante o tribunal da razão? Jankélévitch *dixit*:

«[...] pôr ou fazer-ser não é uma ‘relação’, uma vez que é justamente criar o seu correlato para ter relação com ele...»<sup>129</sup>.

E, como tal,

«[...] aquilo que é aqui impossível é que o κατά [= debaixo/sob] do κατηγορεῖν [= acusar/categorizar] tenha por regime esse sujeito radical que está fora das categorias, é que um κατηγορούμενον [= predicado] ou atributo qualquer seja atribuível ao Ele-mesmo ele-mesmo»<sup>130</sup>.

A partir daqui, inútil se torna ensaiar, com Jankélévitch, uma demonstração da impossibilidade de confinar o absoluto a um conjunto de categorias que, significando somente as formas *a priori* de articulação lógica do dado, não podem, por definição, abraçar aquilo que tem de pré-vir a todo o dado. E, mesmo que entendêssemos as categorias – como Jankélévitch parece por vezes fazê-lo<sup>131</sup> –, não como esquemas da razão (σχῆμα τοῦ λόγου), mas como esquemas do ente (σχῆμα τοῦ ὄντος), não como regras subjectivas de conformação do pensado, mas como regras objectivas de conformação do existente, limitar-nos-íamos com isso a deslocar o problema de fundo, substituindo a *anterioridade lógica* das formas da razão pela *anterioridade ontológica* das formas do ente. Em qualquer caso, o obstáculo depositado por todas as concepções das

---

<sup>129</sup> PP, pp. 201-202: «[...] poser ou faire-être, ce n’est pas une ‘relation’, puisque c’est justement créer son corrélat pour avoir relation avec lui...». Cf. PP, pp. 106-107: «La positivité sans mélange de Non ne peut donc pas être une relation. La positivité purement positive pose la relation, et la relation posée ou fondée énonce – ce qui est le sens même de κατηγορεῖν – tels ou tels ‘quatenus’ de l’acte positionnel: mais la position elle-même, la relation ne peut pas l’affirmer».

<sup>130</sup> PP, p. 127: «Le sujet non point impur, mais pur, et non pas relatif, mais absolu, récuse toute énonciation à son propre sujet: ce qui est ici impossible, c’est que le κατά du κατηγορεῖν ait pour régime ce sujet radical qui est hors catégories, c’est qu’un κατηγορούμενον ou attribut quelconque soit attribuable au Lui-même lui-même». Cf. Mor, p. 81 (sobre o carácter metacategorial da morte).

<sup>131</sup> Cf. PP, pp. 203 e segs.

categorias no caminho de uma filosofia que se proponha pensar a génese radical do ser, esse, é sempre o mesmo, a saber: a restauração sub-reptícia de um modo de pré-existência que, invariavelmente, supõe como dado aquilo cuja doação se deve explicar.

Na realidade, sejam elas formais ou materiais, as categorias da quantidade, da qualidade e do espaço<sup>132</sup> não podem deixar de desacreditar, pela sua *a prioridade*, o carácter omnitético de um absoluto que, enquanto tal, tem de engendrar também o próprio ser das categorias. Entenda-se: se a criação absoluta consistisse, quer no aumento de uma quantidade (*quantum*), quer na alteração de uma qualidade (*quale*), quer, ainda, na comutação de um lugar (*locus*), ela estaria criando o mundo a partir da elaboração de uma matéria já-posta (quantitativa, qualitativa ou espacial) que a negaria necessariamente como absoluta. Ora, aquilo que buscamos é, não a matéria categorial da criação, mas a criação de toda a matéria categorizável por um acto que, para evitar o escolho do pré-ser, tem de operar «[...] no vazio integral de toda a matéria e no próprio nada de todo o ser criador»<sup>133</sup>. Não nos espantemos, portanto, que Jankélévitch nos diga que o acto posicional não pode ter por base (ὑποκείμενον), nem uma quantidade elementar, nem uma qualidade primitiva, nem um espaço original, sinalizando antes algo como «o cúmulo não quantificável da quantidade», «o superlativo agudo da transformação qualitativa», a iniciativa atópica ou extra-espacial que, a partir de nada, localiza o espaço, forma a qualidade e põe a quantidade<sup>134</sup>.

Não foi por acaso que, no parágrafo anterior, passámos em silêncio sobre a destruição do tempo como categoria da criação. De facto, porque define o tempo como «a comum dimensão dos aumentos, transformações e translações», o autor de *Philosophie première* dirá que a inaplicabilidade ao absoluto da categoria do tempo decorre, como um corolário natural, da demonstração da inaplicabilidade das demais<sup>135</sup>. O simplismo da definição, a própria celeridade com que Jankélévitch afasta a possibilidade de uma

---

<sup>132</sup> Dispensamo-nos neste ponto (e para evitar a paráfrase) de voltar a mostrar a inaplicabilidade da categoria da relação ao absoluto jankélevitchiano.

<sup>133</sup> *PP*, p. 208: «[...] le propre de la création (par définition) est de créer la matière même à élaborer, et de la créer tout élaborée: l'acte positionnel opère donc initialement dans le vide intégral de toute matière et le néant même de tout être créateur».

<sup>134</sup> *PP*, p. 205: «le comble non quantitatif de la quantité», «le superlatif aigu de la transformation qualitative». Cf. *PP*, p. 206: «L'acte ne se situe pas, mais il situe: lui qui n'est pas localisé, il localise ce qu'il fait être, il est l'avènement du Lieu; à dater de l'initiative atopique, il y aura topographie, mouvement et collocation distributive des existences dans l'espace. A ce point de vue aussi l'acte est généreux, car il donne ce qu'il n'a pas lui-même [...]». Jankélévitch está recuperando aqui – confessadamente e *mutatis mutandis* – a afirmação platónico-plotiniana da natureza meta-espacial do uno. Cf. PLATÃO, *Parménides*, 138a e 162c & PLOTINO, *Enéadas*, VI, IX, 3 e 6.

<sup>135</sup> *PP*, p. 207: «L'exclusion du temps, enfin et surtout, est impliquée dans toutes les autres, le temps étant la commune dimension des accroissements, transformations et translations».

investigação mais funda sobre a categoria do tempo, atraioam aqui a presença de um desejo velado: o de pensar o instante como instância mesma da criação. Vejamos como.



## CAPÍTULO III

### O INSTANTE E A INTUIÇÃO

*«Je suppose l'instant extrême: on peut encore...  
on peut encore. On ne peut plus! C'est un arête  
étroite, sur laquelle mon esprit se promène. Cette  
ligne de démarcation entre l'être et le non-être, je  
m'applique à la tracer partout»*

Gide

*A oposição do intervalo e do instante • A identificação do instante e do acto • O instante supra-histórico e o instante intra-histórico • A metáfora do clarão • A suspensão dos opostos • Um monismo do «quase»? • A consciência como «demasiado tarde» por referência ao instante • A identificação do instante e da intuição • A intuição gnóstica e a intuição tética • O homem como um misto de ser e acto*

O tempo do qual Jankélévitch nos fala é, por assim dizer – e como Jano –, um tempo bifronte (*anceps*), que se desdobra em intervalo e em instante. Entre estes dois tempos do tempo existe, não uma *diferença*, mas uma *oposição*, designadamente: a que contrapõe a *continuidade horizontal do ôntico* (que se conjuga sempre num participio-passado-passivo que refere o ser já-posto) à *descontinuidade vertical do tético* (que se conjuga sempre num participio-presente-activo que refere o acto posicional)<sup>1</sup>. Ora, se a

---

<sup>1</sup> A oposição do intervalo e do instante remonta, segundo Jankélévitch, aos versículos do *Génese*, onde os sete prodígios que compõem a hebdómada cosmogónica se deixam descrever, no pretérito perfeito, como sete decretos súbitos e descontínuos (*creavit, dixit, divisit, appellavit, fecit, posuit, benedixit*) que pré-vêm aos pretéritos imperfeitos da continuação intramundana (do mesmo modo que, em geral, a posição pré-vêm ao estado). Cf. *PP*, pp. 195-196 e *Gn*, 1:1 (*creavit/ἐποίησεν*), 1:3 (*dixit/εἶπεν*), 1:4 (*divisit/διεχώρισεν*), 1:5

criação tem de excluir de si o intervalo (isto é, a sucessão de momentos que constitui o tempo histórico que lhe compete gerar), ela parece admitir em si o instante. Melhor: *ela é o instante ele-mesmo*, encarado, na sua máxima condensação metafísica, como uma negação-positiva do intervalo e do ser em geral<sup>2</sup>. Vamos por partes.

Partícula nuclear que atravessa, estrutura e orienta o pensamento jankelévitchiano de princípio a fim<sup>3</sup>, o instante parece estar colocando, à primeira vista, sérios problemas de argumentário ao autor. E problemas de definição, desde logo, com Jankélévitch a circunscrever o instante, contraditoriamente, ora como uma pura e simples *negação do tempo*, ora como um *tempo mínimo* ou *infinitesimal*<sup>4</sup>. Por vezes, esta bivalência do instante chega a condensar-se no interior de uma mesma frase – como esta: «[...] o instante, aparição desaparecente e *intervalo infinitesimal*, é um *quase-nada de duração*, e *não dura*, por conseguinte, nem muito, nem pouco [...]»<sup>5</sup>. Pior: agravando ao máximo as dificuldades de interpretação, Jankélévitch fará corresponder a esta ambiguidade temporal uma ambiguidade ontológica, ao pensar alternativa e paradoxalmente o instante como um ser-nulo (*nul-être*) e como um menor-ser (*moindre-être*)<sup>6</sup>...

Pois bem: mesmo dando de barato, com Jankélévitch, que o instante pudesse sancionar «[...] a absurdidade cumprida e o ilogismo tornado evento real»<sup>7</sup>, seria ainda

(*appelavit/ἐκάλεισεν*), 1:7 (*fecit/ἐποίησεν*), 1:17 (*posuit/ἔθετο*) e 1:22 (*benedixit/ἐλόγησεν*). Em relação à horizontalidade do intervalo e à verticalidade do instante, cf. *PP*, p. 60, *Alt*, pp. 202-203, *Mal*, pp. 40-47, *TV 1*, pp. 302-303, *TV 2.1*, p. 41, *TV 2.2*, pp. 298, 381 e 448, *JNSQ 1*, p. 56 e *IN*, p. 228.

<sup>2</sup> Cf. *PP*, pp. 208 e segs. e *Rhap*, p. 204: «La création est par excellence l’instant métaphysique». A respeito da doutrina jankelévitchiana do instante, cf. FACCO, Maria Luisa, *Vladimir Jankélévitch e la metafísica*, Genova, Università di Genova, 1985, pp. 36-48, KLEIN, Pierre Michel, *Métachronologie*, pp. 181-206 e «Jankélévitch et le mystère de la soudaineté», in *Vladimir Jankélévitch. L’empreinte du passeur*, pp. 55-66, TONON, Alessandra, *Tra istante e intervallo*, pp. 107-112 & GEORGE, François, «Jankélévitch face au mystère de l’instant éternel», *Les temps modernes*, 49 (Paris, 1993), pp. 46-74.

<sup>3</sup> Cf. *MC 1*, p. 117, *Alt*, pp. 54-57, *TV 1*, pp. 136 e segs., *JNSQ 1*, pp. 252 e segs., *Mor*, pp. 197 e segs., *IN*, pp. 36 e segs., *QPI*, pp. 89-90 e *PM*, pp. 134-139 (entre muitos outros textos possíveis). Cf., também, as pp. 63 e segs. e 91 e segs. da nossa tese (sobre a leitura que Jankélévitch está fazendo das concepções do instante defendidas por Bergson e por Schelling, respectivamente).

<sup>4</sup> Cf. *PP*, pp. 60, 72-73, 83-85, 103-104, 160-163, 172, 212-213 e 248-250, *TV 1*, pp. 367, 661 e 783, *TV 2.1*, pp. 30-31, *AVM 2*, pp. 33 e 164, *AES*, pp. 59-60, *Mor*, pp. 151, 154, 198, 341 e 361, *IN*, p. 119, *PM*, p. 84 e «Le Presque-Rien», p. 73 (instante = negação do tempo); *PP*, pp. 58, 72, 83, 172, 209 e 248, *MC 1*, p. 21, *TV 1*, pp. 698 e 782-783, *TV 2.1*, pp. 30-31, *TV 2.2*, p. 405, *AVM 2*, p. 33, *PI*, p. 257, *CPM*, p. 52, *AES*, p. 63, *Mor*, pp. 99 e 342, *IN*, p. 119, *QPI*, p. 108 e «Le Presque Rien», p. 72, (instante = tempo infinitesimal).

<sup>5</sup> *TV 2.1*, p. 37: «[...] l’instant, apparition disparaissante et *intervalle infinitésimale*, est un *presque-rien de durée* et *ne dure* par conséquent ni peu ni prou [...]» (nossos sublinhados). Cf. *TV 1*, pp. 698-699, *TV 2.3*, p. 1247, *PI*, pp. 243-244, *AES*, p. 57, *Par*, p. 152, *QPI*, p. 35 e *Mor*, pp. 86 e 245: «L’instant, qui n’est pas [...] un intervalle, si bref soit cette intervalle (car il ne dure ni peu ni prou), peut être considéré pourtant comme un intervalle infinitésimal». Cf., igualmente, PHILONENKO, Alexis, *Jankélévitch*, p. 432.

<sup>6</sup> Cf. *PP*, pp. 73-74, 163, 209-211 e *Deb 3*, p. 265 (instante = ser-nulo); *PP*, pp. 61, 72-74, 83-85, 99, 160, 163, 179, 208, 242-243, 255 e 263, *TV 1*, pp. 192, 698-699 e 783-784, *MC 2*, p. 89, *Mor*, p. 340 e *Deb 3*, p. 227 (instante = menor-ser). Cf. *AES*, pp. 59-60: «[...] l’instant n’est ni quelque chose ni rien».

<sup>7</sup> *PP*, p. 160: «[...] l’instant, c’est l’absurdité accomplie et l’illogisme devenue événement réel...».

preciso esclarecer em que medida ele poderia sancionar, simultaneamente, uma negação e uma afirmação do tempo e do ser. Vejamos.

Reduzido à sua expressão mais simples, o instante designa apenas, na metafísica de Jankélévitch, a mais extrema figuração de um desejo: o de decifrar a natureza da «causa inicial» ou da «primeira moção»<sup>8</sup>, da instância de mediação que asseguraria (e explicaria) a transição entre os contraditórios do nada e do ser. Essa instância, dissemo-lo antes e reiteramo-lo agora, é o *fiat*. Porém, dinamicamente entendido como o «lugar» da passagem do meôntico ao ôntico – isto é: como o evento absolutamente semelfactivo (*semelfactive*) do ser –, o *fiat* é, ele-mesmo, o instante ele-mesmo (e nada mais do que ele)<sup>9</sup>. Porquê? Porque, mais do que a *condição de possibilidade* dessa passagem, o instante é, de fio a pavio, a própria *posição efectiva* dessa passagem enquanto tal, o instável por excelência (κατ' ἐξοχήν) que, *sendo, não é* (visto que se nega *ao mesmo tempo* que se afirma), e que, *não sendo, é* (visto que se afirma *ao mesmo tempo* que se nega). Jankélévitch dixit: «[...] o instante não é nada, οὐτι, quando está prestes a ser τι ou qualquer coisa, e de novo qualquer coisa, quando está prestes a anular-se [...]»<sup>10</sup>.

Lidamos aqui com uma concepção do instante que Jankélévitch está herdando, em linha recta, das páginas do *Parménides*, nomeadamente: da terceira hipótese sobre o uno que, nesse âmbito, Platão ensaia<sup>11</sup>. Na realidade, partindo então em demanda da instância que viabilizaria a transição (μεταβάλλω) entre dois opostos – movimento-repouso (κινούμενον-ἐστός), ser-não ser (εἶναι-μὴ εἶναι), uno-múltiplo (ἓν-πολλά)... –, Platão dir-nos-á que, a existir, ela só pode existir fora do tempo-sucessão (ἐν χρόνῳ οὐδενί)<sup>12</sup>. De facto, seja qual for o momento da sucessão em que consideremos um ente, ele estará sempre (de acordo com o princípio lógico do terceiro excluído e com a lei dialéctica de alternativa), ou em movimento, ou em repouso; ou sendo, ou não sendo; ou participando do uno, ou participando do múltiplo... O que significa isto? Significa que, para Platão, o tempo-sucessão só nos dá acesso, ou ao antes (πρότερον), ou ao depois (ὕστερον) da mudança, ou a um momento em que ela *ainda não ocorreu*, ou a um

<sup>8</sup> PP, p. 164: «[...] l'instant est la cause initiale entre toutes, [...] la première motion arbitraire et prévenante [...]».

<sup>9</sup> Cf. PP, p. 209: «[...] la création est tout entière l'instant lui-même [...]». O adjectivo «semelfactivo» é um neologismo que Jankélévitch constrói pela conjugação dos termos latinos «*semel*» («uma só vez») e «*factum*» («facto»), para indicar, evidentemente, os factos que ocorrem por uma só vez.

<sup>10</sup> PP, p. 160: «[...] l'instant n'est rien, οὐτι quand il est sur le point d'être τι ou quelque chose, et de nouveau quelque chose quand il est sur le point de s'annuler [...]». Cf. AVM 2, p. 191.

<sup>11</sup> Cf. PLATÃO, *Parménides*, 155e e segs. & PP, pp. 208-209 e PI, pp. 246-247.

<sup>12</sup> Em 156d, Platão sugere por duas vezes (sem no entanto desenvolver) que esta instância é, não somente acrónica, mas também atópica: «ἀρ' οὐν ἔστι τὸ ἄτοπον τοῦτο [...]», «[...] ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὕτη φυσὶς ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξύ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα [...]» (nossos sublinhados).

momento em que ela *já deixou de ocorrer*, mas, em caso algum, à *ocorrência da mudança ela-mesma*. E, a ser assim, a mudança terá necessariamente de ocorrer numa fractura acrónica da sucessão, na intangível liminaridade de um entre-dois metafísico em que, estando *na iminência* de  $\text{devir} = \sim A$ , *A já deixou de ser* =  $A$ , *sem ser ainda* =  $\sim A$ . Essa fractura do tempo-sucessão está recebendo, no *Parménides*, o nome de baptismo pelo qual haveria de responder ao longo de toda a história da metafísica: o do instante (ἐξαίφνης)<sup>13</sup> – espécie de metalogismo consumado, que Platão descreve, sem mais, como «um algo» (τοιοῦδε τι) «interposto entre» (ἐγκάθεται μεταξύ) o «de» (ἐξ) e o «para» (εἰς). Ou, se quisermos: como o princípio quiasmático graças ao qual, *por um instante*, um contraditório conflui em trânsito com o seu próprio contraditório.

«[...] O instante designa [...] o limiar inapreensível em que o ser deixa de ser qualquer coisa e o nada de ser nada, em que cada contraditório está *prestes a*, e mesmo *em vias de*, se tornar o seu contraditório. Ou antes, como o instante não é, nem um ser esvaziado, nem um não-ser enfolado ou inchado, resta que ele seja, de imediato, o inatingível presente dessa cessação-advento e desse advento-cessação»<sup>14</sup>.

Todavia, o instante que a filosofia da criação de Jankélévitch procura é, não a sede de uma *mutação relativa* do ser que, como o instante do *Parménides*, procederia pela *suspensão do tempo já-posto*, mas a sede de uma *posição absoluta* do ser que, como o instante

<sup>13</sup> É com as devidas reservas que traduzimos o advérbio grego «ἐξαίφνης» (à letra: «subitamente») através de um substantivo de origem latina («instante», de «*instans*») que, de um ponto de vista histórico-filosófico, se encontra intimamente vinculado às disputas escolásticas acerca da natureza eterna ou temporal do mundo criado – disputas que, escusado será dizê-lo, são estranhas ao universo problemático dos gregos. Cf. BOAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, II, d. 1, a. 1, q. 2, TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, Paris, Lethielleux, 1929-1947, IV, d. 48, q. 2, a. 2, arg. 9, DUNS ESCOTO, *Opera omnia*, Paris, Louis Vivès, 1891-1895, vol. XIX, *Quaestiones in librum quartum Sententiarum*, IV, d. 43, q. 5, ad. 3... Contudo, tomando em linha de conta 1) que o *instans* escolástico denota uma fractura da sucessão análoga àquela que Platão assinala, e; 2) que Jankélévitch identifica explicitamente a ἐξαίφνης com o instante (cf. *PP*, p. 59, *TV* 2.1, p. 100 e *IN*, p. 38), optámos aqui por verter o termo por «instante», para, desse modo, relevarmos a filiação platónica da análise jankélevitchiana. Note-se ainda que, por vezes, o grego «ἐξαίφνης» está sendo traduzido por Jankélévitch, ou por meio do adjetivo «súbito» («*subite*»), ou por meio do substantivo «subitanidade» («*soudaineté*»), ou, ainda, por meio da expressão «visão súbita» (*vision soudaine*). Cf. *PP*, pp. 58-59, *TV* 1, p. 362, *TV* 2.2, p. 897, *MI*, p. 109, *Mor*, p. 252 e *Sour* («Léon Brunschvicg», 1969), p. 136. Mas, cfr. *PI*, pp. 246-247 (onde se insinua, sem mais esclarecimentos, que Platão confunde o instante e o súbito), *Noc* 2, p. 161, *AES*, p. 68 e *Mor*, pp. 244 e 376 (onde se afirma que a filosofia grega nem sequer se encontrava na posse de uma palavra que lhe permitisse exprimir o instante)...

<sup>14</sup> *PP*, p. 210: «[...] l'instant désigne [...] le seuil insaisissable où l'être cesse d'être quelque chose et le rien d'être rien, où chaque contradictoire est *sur le point*, et même *en train de devenir* son contradictoire. Ou plutôt, comme l'instant n'est ni un être dégonflé ni un non-être soufflé ou boursouflé, reste qu'il soit d'emblée l'inattingible présent de cette cessation-avènement et de cet avènement-cessation». Cf. *Alt*, pp. 56-57, *AVM* 2, pp. 45-46, *MI*, p. 157, *TV* 2.3, pp. 1245-1247, *IN*, pp. 182-183, *Deb* 3, pp. 225 e 236 e *PM*, p. 84.



do *Génésis*, procede pela *originação do tempo ele-mesmo*. «Aquilo que nós procuramos [...] é [...] [a] *posição cronotética*, a posição que põe a história [...]», e que «[...] designa o limite onde o tempo e o espaço se abolem no jorro que os põe [...]», escreve o nosso autor na sua *Philosophie première*<sup>15</sup>. Mas, não trairá o carácter cronotético do instante jankelévitchiano a sua alegada matriz platónica?

À imagem e semelhança do próprio tempo (que se articula em intervalo e em instante), o instante configura, para Jankélévitch, uma instância bifronte, que admite duas «formas» distintas, mais precisamente, a do instante *transcendente ou supra-histórico* (que refere a posição global *do ser e do tempo*) e a do instante *imanente ou intra-histórico* (que refere a mutação partitiva *do ser no tempo*)<sup>16</sup>. Ora, porquanto labora ainda no interior de uma visão não-criacionista do mundo (ignorando assim a cisão que a metafísica judaico-cristã haveria de escavar entre o criador e as criaturas); porquanto, ademais, destitui o tempo de qualquer valor positivo (definindo-o como uma mera «imagem móvel da eternidade»), Platão condena-se, inevitavelmente, a desconhecer a posição cronotética da qual Jankélévitch nos fala. Será então de espantar que o *Parménides* esteja concebendo o instante, sempre como o «lugar» da passagem de uma coisa a outra (= instante intra-histórico da mutação), e nunca como o «lugar» da originação das coisas em geral (= instante supra-histórico da posição)?

Dito isto, que fique claro: estamos em presença, não de dois instantes substancialmente distintos (na medida em que, identificando-se com o *fiat*, o instante não pode ter substância), mas antes de duas distintas conjugações de um mesmo instante, de um instante único que opera, ora a *geração transcendente*, ora a *dinamização imanente* do ser e do tempo. Trata-se aqui de uma diferença contextual, que não camufla a unidade de sentido existente entre as duas «modalidades» de um instante que, em qualquer caso, está afirmando a realidade metafísica do nada – porque, se o instante transcendente sanciona a novidade primeira que vai do nada ao ser através da *posição*

---

<sup>15</sup> *PP*, p. 175: «Ce que nous cherchons [...] est [...] *position chronothétique*, position posant l'histoire [...]. Ce mystère désigne la limite où le temps et l'espace s'abolissent dans le jaillissement qui les pose [...]» (nossos sublinhados). Nestes termos definido, o instante de Jankélévitch identifica-se bastante mais com o instante positivo de Schelling do que com o instante abstractivo de Bergson – pois se, para o último, o instante designa apenas o recorte (espacializante e estritamente teórico) do mínimo intervalo crónico possível no interior da duração vivida, para o primeiro, ele constitui a instância que força a eternidade a dar lugar ao tempo. Cf., entre muitas outras passagens, SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1813), p. 178 & BERGSON, Henri, *L'énergie spirituelle*, 5-6, pp. 818-819.

<sup>16</sup> Embora nunca seja claramente feita por Jankélévitch (veremos porquê), a distinção estabelecida entre estas duas «formas» do instante percorre em filigrana a metafísica do nosso autor. Cf. *Mor*, p. 73, *AES*, p. 59; *PP*, pp. 185-186, 215 e 239 e segs. e *JNSQ 1*, pp. 86-87 (acerca da diferença existente entre o fazer humano e o fazer divino) e 246-247 (acerca da diferença existente entre a vontade humana e a vontade divina).

entificante, o instante imanente sanciona, por sua vez, as novidades segundas que vão de um ser a outro através da *mutação nadificante*. «[...] Toda a suspensão de ser [= mutação] implica já um nada, um nada hiante para além do qual o recomeço é tão miraculoso como o primeiro começo, tão incompreensível como uma ressurreição para além da morte [...]»<sup>17</sup>. Não se estranhe portanto que, ao longo de *Philosophie première*, estes dois instantes se confundam no seio do discurso que pretende visá-los – pois, como poderiam dois instantes sem substância, cronologia ou morfologia, chegar a distinguir-se efectivamente entre si<sup>18</sup>? Escusado será então frisar o óbvio, a saber: que a linguagem mediante a qual Jankélévitch tentará assegurar a tradução em discurso destes dois instantes será, necessariamente, uma e a mesma (o que obriga o leitor a redobrar a sua atenção, para surpreender as *nuances* que os separam).

Deste modo, para dar a pensar o instante em geral, Jankélévitch lançará mão de um arsenal de fórmulas paradoxológicas – o instante é um «desenlace inicial», uma «iniciação terminal», «uma morte que é uma vida»<sup>19</sup>... –, que se condensarão, por fim, numa metáfora derivada do campo lexical da luz: a do clarão (*éclair*)<sup>20</sup>. Imagem que recorre, como uma obsessão, através dos grandes textos religiosos – dos *Upanishades* à *Bíblia*<sup>21</sup> –, o clarão exprime, inequivocamente, o evento infinitamente equívoco de uma

<sup>17</sup> PP, p. 58: «[...] toute suspension d'être implique déjà un néant, un néant béant au delà duquel le recommencement est aussi miraculeux que le premier commencement, aussi incompréhensible qu'une résurrection au delà de la mort [...]». Cf. PP, pp. 72-73: «[...] qu'est-ce que la mue sinon le plus mince filet possible de néant à l'intérieur du plein et comme le minimum de non-être qui rend l'être poreux, la solution de continuité qui aère la masse compacte du déjà-donné?».

<sup>18</sup> Veja-se, por exemplo, PP, p. 215 (sobre a indiscernibilidade material do instante da criação e do instante da morte).

<sup>19</sup> PP, pp. 60 («dénouement initial», «initiation terminale») e 74 («une mort qui est une vie»). Cf. PP, pp. 72 («vide plénitude ou pleine vacuité»), 75 («date sans durée», «point sans volume»), 160 («existence inexistante»), 209 («transport immobile»), TV 1, p. 698 («éternité ponctuelle»), «Le Presque-rien», p. 79 («une banqueroute qui est un succès») e CPM, p. 86 («créature mort-née»).

<sup>20</sup> Cf. PP, pp. 57, 71, 83, 167-169, 187, 200, 209, 237, 241-244 e 256, MC 1, pp. 52 e 117, MC 2, pp. 72, 87, 95, 132 e 196, MC 3, p. 161, Alt, p. 212, Men 1, p. 19, Noc 1, pp. 10 e 28-29, Noc 2, pp. 16, 83 e 204, Mal, pp. 24-25, TV 1, pp. 186, 212, 260, 297, 303, 482, 494, 517, 698 e 707-709, TV 2.1, pp. 31-33, 40, 49-50 e 56, TV 2.2, pp. 405, 444, 447-448, 540, 566, 951 e 1015, TV 2.3, pp. 1050, 1083, 1168 e 1251, AVM 2, pp. 13, 33, 44, 164, 179, 197, 203 e 246, Rhap, pp. 205-207, JNSQ 1, pp. 23, 137, 204-205, 246, 254 e 262, JNSQ 2.2, pp. 141 e 170, PI, pp. 21, 25, 58, 198, 202, 226, 243, 251-253 e 257-259, MI, pp. 65, 152 e 158, CPM, p. 23, AES, pp. 57 e 61, Mor, pp. 33, 71, 101, 113, 197-198, 245, 249, 319 e 322, Par, pp. 62, 152 e 213, IN, pp. 20, 66 e 236, Deb 3, pp. 49, 71, 245, 268-269, 275-278, 283, 289 e 293-294, QPI, pp. 34-35, 48-49, 60, 74, 80, 84, 91, 130 e 206, Lis, pp. 77, 83-84, 93 e 135 e PM, pp. 80, 84, 135 e 139. Jankélévitch socorre-se também da imagem da aparição-desaparecente (*apparition-disparaissant*) para aludir ao instante. Cf. PP, p. 254, JNSQ 1, pp. 74, 130, 227 e 254, JNSQ 2.2, pp. 170, 176 e 230, PI, pp. 201-202, 243 e 251, MI, p. 157, CPM, p. 53, AES, pp. 84, 169 e 171, Mor, pp. 66, 86, 166, 176, 219, 258, 289, 320 e 335, Par, pp. 10, 31 e 63, TV 2.1, pp. 30-31 e 37, TV 2.2, pp. 295-298, 337, 343, 367, 405, 425, 444, 447, 490, 540 e 908, TV 2.3, pp. 1083, 1131, 1168, 1194, 1246, 1312-1314, 1406 e 1457, IN, p. 38, Deb 3, pp. 165, 231-233, 240, 250, 262 e segs., 274-278, 281-283, 286 e 301, QPI, pp. 37, 47 e segs., 89, 93 e 206 e PM, pp. 84 e 138-139.

<sup>21</sup> Cf. MÜLLER, Friedrich Max (ed.), *The sacred books of the East*, Oxford, Clarendon Press, vol. I, 1879, *Kaushitaki Upanishad*, IV, 6, p. 303 & Dt, 32:41 e Lc, 17:24 («ἀστραπή»/«fulgor»). Cf., igualmente, SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1813), p. 178, «im Blitz».

«[...] fulguração que se incendeia e se extingue, não alternativamente, mas no mesmo momento»<sup>22</sup>, ou seja: uma vinda à existência que é, *ipso facto*, dissolução no nada. Pois bem: porque constitui o «ponto ôntico-meôntico»<sup>23</sup> no qual os opostos do ser e do não-ser confluem, o clarão determinar-se-á, conforme preferirmos, ou como um quase-ser que quase existe, *existe presque* (uma vez que *se acende* no exacto instante em que se apaga, traçando assim uma tangente com o ser), ou, conversamente, como um quase-nada que mal existe, *existe à peine* (uma vez que *se apaga* no exacto instante em que se acende, soçobrando assim de imediato no nada)<sup>24</sup>. Por conseguinte, e tal como esclarece Jankélévitch,

«[...] o clarão [...] não é nada, visto que ele é, justamente, ‘quase` nada, [...] ao mesmo tempo Menos e Mais, negação e posição de ser, negação enquanto nada, posição enquanto ‘quase`; e, [...] por isso mesmo, [ele é] quase qualquer coisa [...]»<sup>25</sup>.

O que quer isto dizer? Quer dizer, tão-só, que aquele quase-nada ou quase-ser que, com o nosso autor, temos vindo sucessivamente a tentar definir, ora como uma acção incondicionada, ora como uma absoluta pré-veniência, ora como uma generosidade ilimitada..., se deixa definir, *in extremis*, como clarão ou instante:

«Doravante, temos aquilo que um dogmatismo estaria certamente tentado a chamar os três princípios da metafísica: o Instante entre o Nada e o Ser [...]»<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> PP, p. 74: «Entre la nuit et la lucidité diurne, n’y a-t-il pas la fulguration qui s’embrase et s’étient, non pas alternativement, mais au même moment?». Cf. *Noc* 2, pp. 53-54, *Par*, p. 152, *Deb* 3, pp. 143 e segs., *QPI*, pp. 49-50 e *JNSQ* 2.2, p. 168.

<sup>23</sup> Cf. PP, p. 215: «point ontico-méontique».

<sup>24</sup> Cf. *PI*, pp. 201-202, 243-244 e 251, *AES*, pp. 60-61, *TV* 2.3, pp. 1313-1314, *Deb* 3, pp. 240, 268, 278 e 283 e *PP*, pp. 72 e 210: «[...] l’instant, c’est-à-dire [...] un *Nihil-instar presque* inexistant (mais pas tout à fait) ou à *peine* existant (mais juste sur le seuil) [...]» (p. 72).

<sup>25</sup> PP, p. 167: «[...] l’éclair [...] n’est pas rien, puisqu’il est, justement, ‘presque` rien, [...] à la fois Moins et Plus, négation et position d’être, négation en tant que rien, position en tant que ‘presque`; et en d’autres termes le presque-rien est par là même presque quelque chose [...]». Acerca da relação estabelecida por Jankélévitch entre o instante e o quase-nada, cf. HANSEL, Joëlle, *Vladimir Jankélévitch*, pp. 57-60 & TONON, Alessandra, *Op. cit.*, pp. 101-104.

<sup>26</sup> PP, p. 210: «Désormais, nous tenons ce qu’un dogmatisme serait certainement tenté d’appeler les trois principes de la métaphysique: l’Instant entre le Rien et l’Être [...]».

Percebemos então melhor em que medida Jankélévitch podia descrever contraditoriamente o instante, não apenas como uma conjunta afirmação e negação do ser, mas também como uma conjunta afirmação e negação do tempo. É que, traduzido em termos de duração, o instante designa um evento absolutamente descontínuo – mas, absolutamente efectivo –, que é, «ao mesmo tempo», acrónico ou an-histórico (pois aquilo que, *começando, termina*, recusa de forma necessária a *sucessão no tempo*), e crónico ou histórico (pois aquilo que, *terminando, começa*, implica de forma necessária a *posição do tempo*). Assim, se porventura quisermos ainda conceber o instante na linguagem do tempo, nada mais poderemos dizer senão isto: que ele se dá, quando muito (e consoante o ponto de vista que sobre ele adoptemos), como uma quase-negação (*quasi-négation*) ou quase-affirmação do tempo, ou melhor, como uma «[...] ‘duração’ intemporal ou supratemporal [...], onde a partida e a chegada são apenas um»<sup>27</sup>.

Na verdade, é pela colisão dos opostos (o instante é ser e não-ser, tempo e não-tempo...) que, em linha com as teologias apofáticas de um Plotino ou de um Damascio, Jankélévitch procede à sua mútua neutralização, apontando, nesse gesto, na direcção de um impredecável para lá dos opostos<sup>28</sup>. É portanto «por maneira de dizer»<sup>29</sup> – e tendo em vista as constitutivas limitações de uma «[...] linguagem embotada, talhada à medida das coisas, [que] não está em condições de exprimir a fineza subtilíssima e infinitesimal do *quasi-nihil* [...]» – que o nosso autor pensa o instante, ora como = A, ora como = ~A<sup>30</sup>. Mas, em rigor, ele não é, nem = A, nem = ~A, nem ser, nem não-ser, nem tempo, nem não-tempo: ele «será», talvez, o absolutamente metalógico que, fazendo convergir em si os impossíveis, se insurge contra a universalidade dos princípios lógicos (os da identidade, da não-contradição, do terceiro-excluído...) e contra a inflexibilidade da lei de alternativa<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> PP, p. 209: «L’instant est [...] la ‘durée’ intemporelle ou supra-temporelle [...] où le départ et l’arrivée ne font qu’un». Instante = quase-negação do tempo: PP, pp. 73 e 172.

<sup>28</sup> Cf. TV 1, pp. 21-22 e 788, PI, pp. 16-17, MI, p. 139, AES, p. 61, PL, p. 154 e QPI, p. 29: «Aussi faudrait-il parler [...] comme Plotin parle de l’ineffable: recourant à une métaphore, pour ensuite la détruire, puis en trouver une autre plus légère, puis une autre encore, et finalement briser toutes les métaphores les unes contre les autres et, à partir de leurs débris, suggérer un je-ne-sais-quoi qui est l’horizon de l’ineffable». Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, III, IX, 4 (o uno está em todo o lado e em parte alguma) e V, V, 10 (o uno não está, nem em movimento, nem em repouso) & DAMÁSCIO, *Damascii successoris dubitationes et solutiones de primis principiis*, in *Platonis Parmenidem*, Paris, Klincksieck, 1889, vol. I, pp. 14-16 (o inefável é transcendente e não é transcendente) e 45-46 (o inefável não é, nem cognoscível, nem incognoscível).

<sup>29</sup> Cf. PP, p. 209.

<sup>30</sup> PP, p. 210: «[...] en aucun cas notre langage mousse, taillé à la mesure des choses, n’est en mesure d’exprimer la finesse subtilissime et infinitésimale du *quasi-nihil* [...]». Cf. «Le Presque-rien», p. 66, MI, p. 115, Mor, p. 210 e QPI, p. 57.

<sup>31</sup> Cf. PP, pp. 160, 179, 192-193 e 211-212, MC 2, pp. 186-187 e 194-195, AES, p. 60 e Deb 3, p. 281 (o instante e o *fiat* transcendem todos os princípios lógicos e todas as alternativas dialécticas engendradas pela razão). *Nota bene*: Jankélévitch está aqui atribuindo ao instante a mesma vocação metalógica que, anteriormente,

Nestes termos circunscrito, o instante de Jankélévitch parece reatar laços com aquelas metafísicas da pré-existência que, pelo menos desde Nicolau de Cusa, estão definindo o absoluto como a sede da coincidência dos opostos (*coincidentia oppositorum*), como a unidade eterna ou *complicativa* que, de acordo com a velha exigência neoplatônica de recondução de toda a diferença ao uno, tem de preceder a multiplicidade temporal ou *explicativa*<sup>32</sup>. Trata-se, no entanto, de uma simples aparência de filiação – pois, na medida em que exclui toda a subsistência (ôntica, crônica, tópica...), o instante nem sequer permite que nele se estabeleça algo como o princípio de uma coincidência (que supõe já a sobreposição de dois pontos extensos no interior de um plano geométrico estável)<sup>33</sup>. Com efeito, porque o instante só «dura» um instante, a estabilidade e perenidade da *coincidentia oppositorum* serão preteridas em prol da precariedade e fugacidade de uma *suspensio oppositorum* que, longe de resultar na instauração *in aeternitate* de uma ordem metalógica (como acontecia na filosofia de Nicolau de Cusa)<sup>34</sup>, redundando apenas, por falta de consistência, numa interrupção *in transitum* do lógico. É o que nos diz Jankélévitch, quando, a páginas tantas da sua *Philosophie première*, se exprime do seguinte modo: «[...] no instante [...], é suspensa... por um instante a alternativa [...]; suspensa, mas não resolvida, uma vez que o instante é, justamente, aquilo que não dura... nem muito, nem pouco!»<sup>35</sup>. E, um pouco mais à frente, o nosso autor acrescenta: «[...] o instante [...] exclui toda a continuação, toda a perenidade, toda a fundação de um ´ordo` estável e durável. O Quase-nada é, decididamente, demasiado pouco para firmar uma qualquer ordem e garantir o seu equilíbrio!»<sup>36</sup>.

---

havia decifrado nos conceitos de tempo defendidos por Schelling e Bergson (cf. as pp. 46 e segs. e 102 e segs. da nossa tese, respectivamente).

<sup>32</sup> Cf. NICOLAU DE CUSA, *Opera omnia*, vol. I, 1932, *De docta ignorantia*, I, 4, p. 12 e vol. III, 1972, *De coniecturis*, II, 1, p. 76. Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, III, III, 1, III, VIII, 9-10, III, IX, 4, IV, VIII, 5, IV, IX, 4, V, II, 1, V, III, 15, V, V, 4 e 6, VI, II, 2 e 9 e VI, VI, 2 (a unidade precede/constitui o múltiplo). É de resto o próprio Jankélévitch quem – entre aspas – identifica o instante com a *coincidentia oppositorum* de Nicolau de Cusa. Cf. *PP*, p. 162.

<sup>33</sup> O substantivo português «coincidência» deriva, etimologicamente, do substantivo latino «*coincidentia*», que parece ter sido introduzido no vocabulário filosófico pela pena de Roger Bacon, no séc. XIII, para referir a justaposição no espaço de duas substâncias físicas. Cf. BACON, Roger, *Opus majus*, New York, Cambridge University Press, vol. I, 2010, III, 3, p. 515 (entre outras passagens possíveis) & SHEPHERD, H.E., «The history of coincide and coincidence», *American journal of philology*, 3 (Baltimore, 1880), pp. 271-280. Por sua vez, «*coincidentia*» deixa-se compor pela conjunção do prefixo «*co-*» (= «com») com «*incidere*», o presente do infinitivo do verbo «*incido*» que, podendo embora significar alternativamente, ou o acto de «cair em» («*in*» + «*cado*»), ou o acto de «cortar em» («*in*» + «*caedo*»), nos remete sempre para o espaço.

<sup>34</sup> Cf. NICOLAU DE CUSA, *De non aliud*, XII, p. 47.

<sup>35</sup> *PP*, p. 72: «[...] dans l’instant [...], est suspendue... pour un instant l’alternative [...]; suspendue, mais non résolue, puisque l’instant est justement ce qui ne dure pas, ...ni peu ni prou!». Cf. *PP*, pp. 74, 160-162, 211 e 255, *JNSQ* 1, pp. 56 e 133-134 e *JNSQ* 2.3, pp. 17-18.

<sup>36</sup> *PP*, p. 83: «[...] l’instant [...] exclut toute continuation, toute pérennité, toute fondation d’un ´ordo` stable et durable. Le Presque-rien, c’est décidément trop peu pour asseoir un ordre quelconque et en garantir

«Quase-ser», «quase-nada», «quase-negação», «quase-zero», «quase-irreal», «quase-espacial», «quase-simultaneidade», «quase-imponderável»<sup>37</sup>... Eis-nos aqui em presença de um «monismo do *quase*»<sup>38</sup>, que poderia levar-nos a pensar (é, aliás, o próprio Jankélévitch quem para esse perigo nos adverte) que o instante seria uma mera degenerescência do ser, uma espécie de infra-ser ou de ser inviável, cujo sentido e valor se determinariam sempre em relação ao sistema de referência do *ôv*. Não é o advérbio «quase», afinal, o indicador da incompletude por excelência? Ora, nada poderia ser mais contrário ao espírito de uma metafísica assumidamente anti-substancialista, que, até ao seu último fôlego, fez questão de encarar o ser (esse sim) como o lugar da rarefacção do instante, e a coisa já-posta como um resíduo deixado pela dissolução do acto posicional. Jankélévitch não saberia, na realidade, ser mais claro a este respeito:

«[...] há no advérbio Quase uma *nuance* de dogmatismo ou de substancialismo ôntico que é um pouco injuriosa para o instante: ‘Quase’ subentende que o *Esse* continua a ser a vocação universal [...] que, por si só, desempata entre o sucesso e o malogro, a criatura viável e o aborto. Precisemos, pois, que o Quase está aqui para fixar as ideias, e que o instante é o Terceiro termo que é o primeiro: por ele é preciso começar!»<sup>39</sup>.

E, logo a seguir, Jankélévitch remata:

«Não é o Quase-nada que é um fracasso ou uma aproximação ao Qualquer coisa, não é o Quase-ser que é um Ser falhado: é antes o Ser que é um Instante diluído [...]»<sup>40</sup>.

---

l'équilibre!». Cf. *JNSQ* 1, p. 56, *JNSQ* 2.2, p. 230 e *IN*, p. 119: «[...] l'instant en effet n'est pas seulement le non-temps ou l'intemporel, il est encore la négation de toute pérennité et la syncope de la continuation [...]».

<sup>37</sup> *PP*, pp. 167 («presque-zéro», «quasi-irréal»), 212 («presque-spatial»), 187 («quasi-simultanéité») e 84 («quasi-impondérable»). Cf. *PP*, pp. 215 («presque-non-être»), 167 («presque-nul»), 118, 134, 163, 167, 242, 255 e 263, *Fau* 2, p. 274 e *QPI*, p. 92 («presque-inexistant»/«quasi-inexistant»).

<sup>38</sup> Assim está baptizando um comentador como Wahl (não sem desdém) a proposta metafísica do Jankélévitch de *Philosophie première*. Cf. *Art. cit.*, p. 181 («monisme du *presque*»).

<sup>39</sup> *PP*, p. 211: «[...] il y a dans l'adverbe Quasi une nuance de dogmatisme ou de substantialisme ontique qui est un peu injurieuse pour l'instant: 'Presque' sous-entend que l'*Esse* reste la vocation universelle [...] qui seul départage le succès et l'échec, la créature viable et l'avorton. Précisons donc que Presque est ici pour fixer les idées et que l'instant est le Troisième terme qui est le Premier: par lui il faut commencer!».

<sup>40</sup> *PP*, p. 211: «Ce n'est pas le Presque-rien qui est un raté ou une approximation du Quelque chose, ce n'est pas le Presque-être qui est un Être manqué: c'est plutôt l'Être qui est un Instant dilué [...]». Cf. *PP*, pp. 103-104 e 241-243: «[...] pour l'homme de l'empirie l'instant est, il est vrai, négation de l'intervalle, lequel est positivité vulgaire, crasse, massive et palpable: mais d'un point de vue métaphysique c'est l'intervalle au contraire qui est détente et délayage de l'instant [...]» (p. 103).

Convém pois não atraíçoar – cristalizando-a num conjunto de conceitos *ad usum academicorum* – a mensagem infinitamente evasiva de uma filosofia que, para nos dar notícia da aparição-desaparecente, tem de compactuar com a linguagem que a fixa em presença<sup>41</sup>. Mas, esta necessária condescendência à linguagem não nos deve fazer perder de vista o essencial, nomeadamente: que, em virtude da sua intrínseca fugacidade, o instante não pode, de modo algum, configurar o princípio de um saber (que, a contas com ele, não teria sequer tempo de começar a esboçar-se). Não façamos então do quase-ser e do quase-nada (nomes divinos que Jankélévitch sempre entendeu como simples forças de expressão, como maneiras de sugerir alusivamente o inefável) os elementos conceptuais de um qualquer «instanteinismo», de um sistema do instante que não poderia deixar de imobilizar o *perpetuum mobile* que aqui procuramos<sup>42</sup>. É de resto o próprio autor quem, cerca de vinte e cinco anos após a publicação de *Philosophie première* (e pressentindo o «arredondamento» da sua filosofia em sistema), nos põe em guarda contra o risco de uma escolarização da metalinguagem que nessa obra forjou:

«[...] a nossa intenção nunca foi a de litigar, à maneira dos retores, pela existência ontológica de uma espécie de divindade que se chamaria aparição-desaparecente, e que, por mais inapreensível que fosse, seria ainda um ser existente, um fogo fátuo, um deus da brisa de verão, um deus do cochicho, um deus do quase-nada; ao falarmos de um não-sei-quê, exprimíamos somente o facto de que a aparição desaparecente escapa a toda a racionalidade, mas que ela não é menos refractária às metáforas do antropomorfismo. A busca do não-sei-quê não tinha por

---

<sup>41</sup> Trata-se de uma inevitabilidade que, aos vinte anos de idade, Jankélévitch detalhou em termos admiráveis, no decurso das «querelas vitalistas» que manteve por correspondência com o seu amigo Beauduc. Cf. *VL*, Carta a Beauduc de 19 de Setembro de 1923, p. 76: «Quant à ton objection que, si j'étais un vitaliste 'intégral' je devrais renoncer à philosopher, elle est proprement enfantine. On n'est jamais dispensé, Beauduc, d'essayer de convaincre les autres de ce qu'on croit intimement être la vérité. [...] C'est pour cela, mon cher ami, qu'il existe des professeurs de philosophie: et tu peux croire que je ne négligerai rien pour communiquer à mes élèves les convictions qui m'animent. Assurément, en toute rigueur, ce qui est qualitatif est 'incommunicable', puisqu'en le socialisant on le banalise, on le schématise. Mais il y a quelque chose qui m'est infiniment plus précieux que cette rigueur abstraite et cette intolérance dogmatique: c'est le désir de voir tous les hommes pénétrés de ce que je crois être la vérité. Or, de quelles petites compromissions la vérité n'est-elle pas digne, lorsqu'on est sincère?».

<sup>42</sup> Cf. *PP*, p. 155.

finalidade imobilizar o inapreensível, [...] deificar ou reificar o quase-nada...»<sup>43</sup>.

Chegados a este ponto, uma última e decisiva questão se atravessa no nosso caminho: aquela que nos confronta com a necessidade de esclarecer em que justa medida pode o instante – apofaticamente definido por Jankélévitch como um absoluto para-além do ser – submeter-se ao jugo de uma consciência que só está em condições de conhecer aquilo que é. De facto, sendo dado que o instante se encontra desprovido de densidade ontológica (e, por inerência, de toda a morfologia e cronologia), força é concluir que, em relação a ele, nenhum acto de pensamento poderá alguma vez pretender-se coexistente, coextensivo ou contemporâneo<sup>44</sup>. Por referência à aparição-desaparecente, o conhecimento, não podendo chegar a tempo (*pendant le fait/sur le fait/sur le moment*) àquilo que não se temporaliza, descobrir-se-á fatalmente cativo – «como os bombeiros» – do regime anacrónico e extemporâneo do demasiado tarde (*trop tard*), que impede a sincronização da consciência cognoscente e do instante semelfactivo<sup>45</sup>.

Mas, muito embora o nosso conhecimento se debata sempre com a impossibilidade de surpreender o instante em flagrante delito, a natureza dessa impossibilidade desloca-se consoante tratemos do instante intra-histórico ou do instante supra-histórico – pois, se a consciência «falha» os instantes do intervalo *gnoseologicamente* (ou por causa do seu *carácter retardatário*), ela «falha» o instante que põe o intervalo *ontologicamente* (ou por causa do seu *carácter já-posto*). «Em relação ao instante em curso de intervalo, a consciência não é suficientemente perspicaz para captar no momento a ocasião oportuna; em relação ao grande instante primordial, a consciência é inteiramente

---

<sup>43</sup> JNSQ 2.2, p. 176: «[...] notre intention n’a jamais été de plaider à la manière des rhéteurs pour l’existence ontologique d’une sorte de divinité qui s’appellerait apparition-disparaissante et qui, si insaisissable soit-elle, serait encore un être existant, un feu follet, un dieu de la brise d’été, un dieu du chuchotement, un dieu du presque-rien; en parlant d’un je-ne-sais-quoi, nous exprimions seulement le fait que l’apparition disparaissante échappe à toute rationalité, mais qu’elle n’est pas moins réfractaire aux métaphores de l’anthropomorphisme. La recherche du je-ne-sais-quoi n’avait pas pour but d’immobiliser l’insaisissable, [...] de déifier ou réifier le presque-rien...». Cf. QPI, p. 50 (sobre a necessidade de uma «palavra vagabunda»).

<sup>44</sup> Cf. PP, p. 162: «L’instant insaisissable, parce qu’il est sans durée, est ce dont aucun acte de pensée n’est jamais contemporain: coexistence et coextensivité, contrepont, synchronisme et parallélisme sont dénués de sens quand il s’agit d’un atome punctiforme qui exclut toute continuation ou prolongation discursive».

<sup>45</sup> PP, p. 162: «[...] la connaissance [...] arrive après coup, c’est-à-dire après l’événement, comme les pompiers [...]» (a mesma imagem é utilizada em MC 2, p. 192, e em Mor, p. 34). Cf. PP, p. 176: «Comment la datation d’une simultanéité serait-elle possible entre le temps de l’homme d’intervalle et la position intemporelle du temps?». Sobre o carácter retardatário da consciência cognoscente (tema que Jankélévitch está herdando de Schelling e de Bergson, e que percorre de lés a lés a sua obra), cf. Men 1, p. 119, TV 1, pp. 185-186, 463 e 751-752, TV 2.3, pp. 1246, PP, pp. 72 e 162, JNSQ 1, pp. 117, 125, 129-130, 143 e segs. e 201-202, JNSQ 2.2, pp. 105, 126, 131, 138-141, 151-152, 155 e 230, JNSQ 2.3, p. 47, PI, pp. 20 e 231, Mor, pp. 16, 29, 31, 183-184 e 336 e QPI, p. 39, bem como as pp. 54-55 e 73-74 da nossa tese (sobre a presença deste tema nas filosofias de Bergson e Schelling, respectivamente).



‘mais tarde` [...]», escreve Jankélévitch em *Philosophie première*<sup>46</sup>. Efectivamente, mesmo que a consciência pudesse coincidir com os instantes intra-históricos, ser-lhe-ia ainda impossível abraçar o instante historiotético (*historiothétique*)<sup>47</sup> que, depondo a totalidade do existente, exclui a co-presença da consciência que o visa enquanto objecto. Um historiador pode, sem dúvida, pré-existir cronologicamente às criações relativas cujo sentido só decifra *a posteriori*. Mas, historiador algum poderá jamais pré-existir de facto à criação absoluta, que, interditando toda a contemporaneidade pela sua pré-veniência radical, representa algo como um puro incognoscível. Ou, na linguagem do segundo Schelling: um puro imprepensável (*Unvordenkliche*), que Jankélévitch caracteriza, em termos também ele schellinguianos, como «[...] um passado infinito, imemorial, que nunca foi presente, um passado eterno que nunca teve hoje, e do qual consciência alguma [...] foi, em momento algum, contemporânea ou espectadora...»<sup>48</sup>. O que significa isto? Significa que, para Jankélévitch, o absoluto só se deixa conhecer *per speculum in aenigmate*<sup>49</sup>, isto é: nunca em si mesmo ou como *fiat* «existencificante», mas sempre como *factum* já-existente ou através da mediação do mundo relativo que criou – mundo esse cuja efectividade constitui a única prova que, retrospectivamente, nos dá notícia da posição que o pôs. Porque, como bem afirma o nosso autor (que aqui retoma, de modo evidente, a concepção schellinguiana da posterioridade da consciência em relação à génese do ser), «a efectividade é um espectáculo ao qual nunca se chega a horas [...]»: «seja qual for o momento em que chegemos, a decisão está totalmente decidida, o decreto já decretado, a vontade já querida, o *fiat* já posto como *factum*; da pré-venção, nunca conheceremos mais do que a posteridade ou ulterioridade [...]»<sup>50</sup>. Estaremos

<sup>46</sup> PP, p. 176: «Par rapport à l’instant en cours d’intervalle, la conscience n’est pas assez déliée pour capter sur le moment l’occasion opportune; par rapport au grand instant primordial, la conscience est tout entière ‘après coup` [...]». Cf. *Mor*, pp. 288-289 e *Deb* 3, p. 289.

<sup>47</sup> PP, p. 215: «historiothétique».

<sup>48</sup> PP, p. 176: «[...] un passé infini, immémorial qui n’a jamais été présent, un passé éternel qui n’a jamais eu d’aujourd’hui et dont aucune conscience [...] ne fut à aucun moment contemporaine ni spectatrice...». Cf. PP, p. 199 («plus-que-passé»), JNSQ 1, p. 204 (onde a mesma terminologia é empregue por Jankélévitch para discutir o problema da liberdade), *Mor*, p. 165 (sobre o nascimento-próprio) & SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1815), p. 261 («ewige Vergangenheit»). Em relação à ideia (especificamente schellinguiana) do imprepensável, cf. SCHELLING, F.W.J., *Andere Deduktion der Principien der Positiven Philosophie*, pp. 337 e segs., assim como a p. 94 da nossa tese.

<sup>49</sup> 1 Cor, 13:12: «Videmus nunc per speculum in aenigmate»/«Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι’ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι».

<sup>50</sup> PP, pp. 176 («L’effectivité est un spectacle où l’on n’arrive jamais à l’heure, c’est-à-dire juste pour le lever du rideau: à quelque moment qu’on arrive, la représentation est toujours commencée!») e 215 («A quelque moment que nous arrivons la décision est toute décidée, le décret déjà décrété, la volonté déjà voulue, le *fiat* déjà posé comme *factum*; de la prévention, nous ne connaissons jamais que la postérité ou l’ultériorité; en sorte que le don, qui était originellement *datio* ou *donation*, ne nous apparaît jamais que comme *donné* ou *datum* [...]»). Cf. PP, pp. 27-29 e 240 & SCHELLING, F.W.J., *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, p. 143, *Philosophie der Offenbarung*, lições IV-VIII, pp. 57 e segs. e lição XXIV, pp. 3 e segs. e *Andere Deduktion der Principien der Positiven Philosophie*, p. 338. Note-se que Jankélévitch afirma aqui aquilo que em muitos outros

então condenados a identificar a plenitude massiva do intervalo como o único vestígio (absolutamente dissimétrico) do instante acróico que o inaugura?

Pois bem: é justamente para não inviabilizar a possibilidade de uma passagem (ἐπιβάθρα) entre a ordem imanente do criado e a ordem transcendente da criação, que, subtraindo embora o instante primordial ao escopo do conhecimento, Jankélévitch nos diz que ele poderá, talvez, ser entrevisto por meio de uma intuição – de uma intuição metafísica que designa, não «[...] um sentimento dotado de uma misteriosa penetração numenal [...]»<sup>51</sup> (como pretendem os místicos), mas um simples gesto de contracção do pensar. Vamos por partes.

Considerada em geral (e fora de qualquer referência ao instante absoluto), a intuição da qual Jankélévitch nos fala reúne em si três determinações fundamentais, definindo-se 1) como *globalidade de apreensão* (ou seja: como um acto de simplificação do objecto, que realiza a interpenetração das suas partes justapostas no espaço e das suas qualidades desenvolvidas no tempo); 2) como *coincidência no espaço* (ou seja: como um acto de abolição da distância tópico-cognitiva, que realiza a unificação do sujeito com um objecto já desespacializado) e; 3) como *instantaneidade no tempo* (ou seja: como um acto de abolição da diferença crono-cognitiva, que realiza a unificação do sujeito com um objecto já destemporalizado)<sup>52</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer, tão-só, que a intuição nos oferece, não a unilateralidade de um *ponto de vista*, mas antes a omnilateralidade de uma *visão*, de uma visão que, extrovertendo-se simpaticamente – ou por «penetrância» (*Penetranz/pénétrance*) – nas coisas mesmas, opera a síntese

---

passos nega (cf., por exemplo, a p. 144 da nossa tese), designadamente: que o acto absoluto pudesse deixar, na sua esteira, um qualquer traço (ἵχνη) da sua acção.

<sup>51</sup> PP, pp. 28-29: «[...] un sentiment doté d'une mystérieuse pénétration nouménale [...]». Sobre a intuição jankélevitchiana, cf. FACCO, Maria Luisa, *Op. cit.*, pp. 75-84, HANSEL, Joëlle, *Op. cit.*, pp. 36-40, LOONEY, Aaron T., *Vladimir Jankélévitch*, pp. 30-34 & RIVERSO, Emmanuele, *Art. cit.*, pp. 531 e segs. (onde, por um lado, se elogia a crítica desferida pelo nosso autor contra o positivismo científico, e, por outro, se denuncia o carácter acientífico da sua ideia de intuição).

<sup>52</sup> Cf. PP, pp. 161-162, 166 e 170, *Men 1*, p. 48, *Noc 1*, p. 26, *TV 1*, pp. 128, 526, 558 e 636, *TV 2.1*, p. 261 e *Deb 3*, p. 231. Cfr. *Lis*, pp. 77-78. O nosso autor é, neste contexto, o fiel depositário das concepções da intuição defendidas por Plotino e Bergson. Acerca da intuição como globalidade de apreensão (ἐπιβολὴ ἀθρόα), cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, V, 10 e VI, VII, 39 & BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, 119 e segs., 181 e 197, pp. 1347 e segs., 1395-1396 e 1408-1409. Acerca da intuição como abolição da distância cognitiva, cf. PLOTINO, *Enéadas*, III, VIII, 10, IV, IV, 2 e VI, VII, 35 & BERGSON, Henri, *Matière et mémoire*, 79, 200-202, 248-250, 257, 261-263 e 277, pp. 222, 317-318, 354-356, 359-360, 363-364 e 375 (a respeito da percepção pura) e *La pensée et le mouvant*, 27 e 200, pp. 1272-1273 e 1411. Acerca da intuição como apreensão instantânea, cf. PLOTINO, *Enéadas*, IV, IV, 1 e V, V, 7. Como é bom de ver, a defesa da instantaneidade da intuição dificilmente poderia ser subscrita por Bergson, que – como ainda há pouco sublinhámos – sempre interpretou o instante como uma abstracção que o intelecto impõe à duração. Cf. BERGSON, Henri, *Matière et mémoire*, 31, 246 e 274-275, pp. 185, 352 e 372-374 e *La pensée et le mouvant*, 30, p. 1275: «[...] penser intuitivement est penser en durée». Mas, cfr. *L'énergie spirituelle*, 15, p. 826, onde Bergson aventa que a capacidade de condensar a sucessão numa visão instantânea (*vision instantanée*) configura a marca distintiva do homem de acção.

instantânea da totalidade das perspectivas possíveis sobre um dado objecto<sup>53</sup>. Não será esta, como sugere Jankélévitch, a visão genuína do pintor?

«Entre todos os pontos de vista [...] que podemos adoptar sobre uma paisagem – o do militar, que é o esquema de um terreno propício ao ataque ou à defesa, o do agrónomo, que é a noção de um certo conjunto de culturas, o do geógrafo, que é a leitura de uma certa configuração física ou geológica, até mesmo o do turista, que é um espectáculo mais ou menos pitoresco –, há um ponto de vista que já não é, justamente, um ponto de vista, mas uma visão, porque nele todos os outros se resumem e parecem subalternos, e porque só ele nos faz penetrar na essência da paisagem, isto é, naquilo pelo qual a paisagem é verdadeiramente ela mesma: é a visão do pintor»<sup>54</sup>.

Mas, se as visões plásticas de um Turner, de um Caspar David Friedrich ou de um Cézanne podem revelar-nos a essência de uma paisagem que com elas se relaciona enquanto objecto, como poderão elas surpreender um instante que, como vimos, se furta a toda a objectivação<sup>55</sup>? Na verdade, não havendo aqui, nem correlato objectivo a simplificar, nem distância espacial a abolir, nem diferença temporal a suprimir, ou melhor, confrontando-se aqui a intuição com um instante inobjectivo, atópico e acrónico que a destitui de matéria intuitiva, nada mais lhe resta senão reduzir-se à sua instantaneidade na tentativa de captar o instante.

Recorremos, neste ponto, a uma força de expressão. Sejam claros: a instantaneidade não representa, de maneira alguma, uma propriedade acessória ou qualidade secundária que caracterizaria epifenomenicamente uma intuição que, em rigor, a dispensaria na sua essência. Bem pelo contrário, de acordo com Jankélévitch, a

---

<sup>53</sup> Cf. *PP*, p. 138. «Penetranz»: BAADER, Franz Von, *Sämtliche Werke*, Leipzig, H. Bethmann, 1851-1860, vol. II, *Gedanken aus dem grossen Zusammenhange des Lebens*, p. 14; «pénétrance»: *Berg* 1, pp. 147-148 e *TV* 2.3, p. 1207.

<sup>54</sup> *PP*, p. 139: «Entre tous les points de vue [...] qu'on peut adopter sur un paysage, – celui du militaire, qui est le schéma d'un terrain propice à l'attaque ou à la défense, celui de l'agronome, qui est la notion d'un certain ensemble de cultures, celui du géographe, qui est la lecture d'une certaine configuration physique ou géologique, celui même du touriste, qui est un spectacle plus ou moins pittoresque, il y a un point de vue qui n'est justement plus un point de vue, mais une vision, parce qu'en lui tous les autres se résument et semblent subalternes, et parce que seul il nous fait pénétrer dans l'essence du paysage, c'est-à-dire dans ce par quoi le paysage est vraiment lui-même: c'est la vision du peintre».

<sup>55</sup> Cf. *JNSQ* 2.2, p. 170 (sobre a tentativa de apreensão do instante na pintura de Rembrandt) e *Mor*, pp. 321-323 (sobre a impossível relação da intuição com o instante mortal).

intuição denota apenas uma das três formas possíveis (a subjectiva) de conjugação de uma instantaneidade que está referindo, ao mesmo tempo, «três quase-nada»<sup>56</sup>, mais precisamente: 1) o quase-nada objectivo da *transformação* (= mutação do já-posto); 2) o quase-nada positivo do *evento* (= criação da novidade) e; 3) o quase-nada subjectivo da *intuição* (= captação da transformação ou do evento por uma consciência em geral)<sup>57</sup>. Mas, o que significa afirmar que a intuição é, ela mesma, instante?

Por oposição ao conhecer (que supõe a adequação diacrónica de um sujeito e de um objecto que permanecem distintos na substância, no espaço e no tempo), a intuição consiste, para Jankélévitch, na possibilidade de uma assimilação ou identificação sincrónica (ὁμοίωσις/ἔνωσις) entre os dois termos da relação gnoseológica (que, nela, se deixariam confundir sem resíduo)<sup>58</sup>. Ora, entendida como o lugar da anulação das diferenças de substância, de espaço e de tempo que propulsam o acto epistémico, a intuição dará origem, não a um conhecimento, não a um pensamento (visto que o pensar exige o diverso dos conteúdos que articula), mas a um «pensamento quase-inexistente» que, na ausência de correlato (isto é, nada tendo para pensar), não pode prolongar-se no tempo<sup>59</sup>. Que o mesmo é dizer que a intuição, volatilizando o seu objecto, não pode «durar» mais do que um instante. E, nesse instante, como estaria ela em condições de desvendar outra coisa que não o instante<sup>60</sup>? «[...] A intuição capta ou captura o instante no instante; mais do que isso, a intuição [...] é, ela mesma, o instante, o instante gnóstico que apanha o instante ocasional instantaneamente», escreve o Jankélévitch de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, para nos familiarizar com a «coinsubstancialidade» da intuição e do instante<sup>61</sup>.

Com efeito, porque designa um *quase-nada de pensamento* – ou seja: um pensamento a tal ponto contraído (συστηναι εἰς ἑν)<sup>62</sup> que, nele, nada se chega a pensar –, a intuição só pode ter por «matéria» esse *quase-nada de ser* a que chamamos instante.

---

<sup>56</sup> PP, p. 72: «trois Presque-rien».

<sup>57</sup> Cf., a este respeito: PP, pp. 72-73 e AES, p. 70.

<sup>58</sup> Cf. PP, pp. 167 e 215 (onde o autor descreve a intuição como uma «acrobacia sincrónica») & PLOTINO, *Enéadas*, I, II, 1-3, I, VIII, 8, VI, I, 26 e VI, VII, 26 (ὁμοίωσις/ἔνωσις).

<sup>59</sup> PP, p. 72: «pensée quasi inexistante». Cf. PP, pp. 105 («discursion condensée jusqu'à l'état de moindre-être»), 118 («presque-rien de pensée») e 203 («relation sans altérité corrélative», «pensée non pensante»).

<sup>60</sup> Cf. PP, p. 167: «'Dans` un rien de temps comment aurions-nous le temps de comprendre autre chose que l'instant?».

<sup>61</sup> JNSQ 1, p. 113: «[...] l'intuition capte ou capture l'instant dans l'instant; bien plus, l'intuition [...] est elle-même l'instant, l'instant gnostique qui attrape l'instant occasionnel instantanément». Cf. PP, pp. 73-74 («[...] la pointe de l'intuition ne fait plus qu'un avec le point focal de l'instant») e 264-265 («[...] comme il n'y a, dans un instant, rien à penser, [...] l'instant drastique et l'instant gnostique [...] ne sont plus qu'un seul et même instant»).

<sup>62</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, III, 16 e VI, IX, 5 & PP, p. 118.

E, assim, aquilo que entre estes dois pólos se estabelece é, não uma conformação (que unificaria entre si duas formas independentes), mas um enovelamento (*pelotonnement*) que redundando na mútua imbricação da intuição e do instante na «unidade dual do Menor-ser»<sup>63</sup>. «[...] O instante-objecto, evento ou mutação, é indiscernível do instante pensante, isto é, da intuição, sendo admitido que um quase-nada é indiscernível de um outro quase-nada, que dois ‘menores-seres’ são apenas um único ‘menor-ser’ [...]»<sup>64</sup>.

Ora, para nos falar desta intuição que com o instante se confunde (e que, por isso, resiste como ele ao discurso que a desdobraria no intervalo), Jankélévitch socorrer-se-á de duas metáforas, que está herdando, em linha recta, da escolástica e da mística medievais, a saber: a da centelha (*étincelle/scintillement/scintilla/vunke*) e a da ponta da alma (*pointe de l’âme/fine pointe/acumen mentis/apex mentis*)<sup>65</sup>. Tomadas em conjunto, estas duas imagens não pretendem fazer ver mais do que isto: que, pela sua natureza

<sup>63</sup> *PP*, p. 119: «[...] l’intuition est [...] la ‘tangence’ de deux ponctualités dans l’unité duelle du Moindre-être [...]». Cf. *PP*, p. 161.

<sup>64</sup> *PP*, p. 167: «[...] l’instant-objet, événement ou mutation, est indiscernable de l’instant pensant, c’est-à-dire de l’intuition, étant admis qu’un presque-rien est indiscernable d’un autre presque-rien, que deux ‘moindre-être’ ne sont qu’un seul ‘moindre-être’ [...]». Cf. *PP*, pp. 118-119 e cfr. WAHL, Jean, *Art. cit.*, p. 181, onde o comentador faz notar a sua perplexidade em relação à (aleadamente incompreensível) afirmação jankélévitchiana da indiscernibilidade de dois quase-nadas. Mas, aquilo que nos deixa perplexos é a própria perplexidade de Wahl, uma vez que Jankélévitch se limita aqui a formular negativamente o princípio leibniziano da identidade dos indiscerníveis ( $\forall x \forall y [\forall P (Px \leftrightarrow Py) \rightarrow x=y]$ ), isto é: a dizer-nos que dois quase-nadas que se encontram isentos de propriedades têm, forçosamente, de ser um mesmo e único quase-nada. Veja-se, a este respeito, LEIBNIZ, G.W., *Discours de métaphysique*, § 9, pp. 433-434 & *PP*, p. 113: «Deux points superposés ne sont-ils pas un point? Deux instants simultanés ne font-ils pas un même instant et un seul Presque-rien?».

<sup>65</sup> «*Étincelle*»/«*scintillement*»: *Noc* 1, p. 11, *Noc* 2, p. 208, *MC* 2, pp. 193-196, *TV* 1, p. 186, *TV* 2.1, pp. 37-39, *TV* 2.2, p. 444, *TV* 2.3, p. 1457, *Deb* 1, p. 18, *Deb* 3, pp. 267-271 e 275-283, *PP*, pp. 74, 105, 161, 215-216, 249, 254 e 260, *AVM* 2, pp. 192-195, *Rhap*, p. 215, *JNSQ* 1, pp. 73-74, 254-255 e 260-263, *JNSQ* 2.2, pp. 167-168, *PI*, pp. 243-244, *MI*, pp. 157-159, *CPM*, p. 111, *AES*, p. 57, *Mor*, pp. 99-101, *Par*, pp. 61-62, *IN*, p. 182, *QPI*, pp. 46 e segs., *Lis*, pp. 129-131 e *PM*, pp. 137-139; «*pointe de l’âme*»/«*fine pointe*»: *MC* 1, p. 144, *MC* 2, p. 169, *Alt*, p. 109, *TV* 1, p. 668, *TV* 2.1, pp. 37-38, *TV* 2.2, pp. 904-905, *TV* 2.3, p. 1446, *PP*, pp. 72-75, 118-119, 167-168, 213-215 e 243-244, *Sour* («Mystique et dialectique chez Jean Wahl», 1953), p. 153, *AVM* 2, p. 125, *Rhap*, p. 243, *JNSQ* 1, pp. 115-116, *Berg* 2, p. 251, *PI*, pp. 244-246, *MI*, p. 157, *CPM*, p. 73, *AES*, p. 70, *Mor*, p. 294, *Par*, pp. 151-154, *QPI*, p. 38, *IN*, pp. 37-38, 182-184 e 203-205, *Lis*, pp. 78-80, *PM*, pp. 38-40 e *PL*, p. 155; «*scintilla*»: TOMÁS DE AQUINO, *Opera omnia*, vol. XXII, 1972, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 17, a. 2, arg. 3; «*vunke*»: ECKHART, *Werke*, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, vol. I, 1993, *Predigten*, XXII, p. 258 (*Les sermons*, trad. Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, Paris, Albin Michel, 2009); «*acumen mentis*»: HUGO DE SÃO VICTOR, *De Arca Noe morali*, III, X (PL 176, 655D); «*apex mentis*»: BOAVENTURA, *Opera omnia*, vol. V, 1891, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 6, 297b. Registe-se que todas estas expressões derivam, semanticamente, do termo «sindérese» (συντήρησις/*synderesis*), que Jerónimo introduziu no léxico filosófico no final do séc. IV (cf. JERÓNIMO, *Commentariorum in Ezechielem*, I, 1, (PL 25, 22B)), e que, cerca de nove séculos mais tarde, haveria de motivar um rol de disputas escolásticas acerca do seu significado (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 12, arg. 1 e segs., BOAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, II, d. 39, a. 1, q. 1...). No entanto, e apesar das divergentes interpretações de que foi objecto, a sindérese alude sempre ao princípio inato que está dirigindo a consciência moral para o bem (cf. *MC* 2, pp. 33 e 194, *PI*, pp. 243-244, *CPM*, p. 51, *Mor*, p. 416 e *PM*, p. 13). Nesse sentido, ela é – como insinua Jerónimo – aquilo que do divino sobrevive no Homem após a queda, o vínculo que permite religar a criatura ao criador. Façamos notar, por último, que o termo «*synderesis*» terá nascido, com toda a probabilidade, na sequência do erro de um copista, que, inadvertidamente, terá vertido o grego «συνείδησις» (= «consciência») por «συντήρησις». Sobre esta hipótese exegética, cf. DE BLIC, Jacques, «Conscience ou synderèse?», *Revue d’ascétique et de mystique*, 25 (Toulouse, 1949), pp. 146-157.

instantânea (= centelha), a intuição configura um *extremo-limite de pensamento* (= ponta), um pensamento *insustentável* que se esfuma no preciso momento em que se forma. Jankélévitch *dixit*:

«A intuição apanha em voo o pensamento *prestes a* mergulhar no vazio: ela é, pois, a fina ‘ponta’ do instante em instância de niilização imediata; morte infinitesimal e síncope-clarão do pensamento, ela é [...]» «[...] esse menor pensamento muito afiado e muito penetrante, que é o último extremo pensamento imediatamente antes do não-pensamento»<sup>66</sup>.

Na realidade, à semelhança de um piscar de olhos (*clignotement/clin d’oeil*), a intuição é um evento «nascente-morrente», que se mantém num acrobático – mas, sempre precário – equilíbrio entre o ser e o nada, um «‘estado’ de ponta» cujo próprio consiste, paradoxalmente, em implicar «[...] a negação d[o] estado e o contraditório d[o] ‘habitus’ [...]»<sup>67</sup>. Entenda-se: porque o instante não se condensa em coisa e não admite continuação, a intuição que o capta resulta, necessariamente, num pensamento desapossado e evanescente, que exclui toda e qualquer possibilidade de apreensão ou de domiciliação no seu «objecto», revelando-nos apenas um horizonte que se eclipsa em contacto com o olhar que o visa<sup>68</sup>. É justamente por isso que o Jankélévitch de *Philosophie*

---

<sup>66</sup> *PP*, pp. 75 («L’intuition rattrape en voltige la pensée *sur le point de* plonger dans le vide: elle est donc la fine ‘pointe’ de l’instant en instance de nihilisation immédiate; mort infinitésimale et syncope-éclair de la pensée, elle est une intention supprimante qui, sans rester en deçà du rien, ne va jamais au delà [...]») e 118 («L’intuition, comme elle est sensation suraiguë et vision affûtée à l’infini, est de même [...] cette moindre pensée très effilée et très pénétrante qui est l’ultime extrême pensée tout de suite avant la non-pensée»). Cf. *QPI*, pp. 51-52. É a este pensamento periclitante que, na esteira do Evangelho de São Lucas (24:31), o Jankélévitch de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* chamará «epignose» (*épignose/ἐπίγνωσις*), por contraste com o (re)conhecimento definitivamente adquirido (*ἀναγνώρισις*) do qual nos fala a *Poética* de Aristóteles. Cf. *JNSQ* 2.2, pp. 167 e segs. & ARISTÓTELES, *Poética*, XI, 1452a.

<sup>67</sup> *PP*, pp. 119 («[...] l’intuition [...] est [...] un ‘état’ de pointe, une pointe qui est justement la négation d’un état et le contradictoire d’un ‘habitus’ [...]») e 72 («pensée naissante-mourante»). Cf. *AVM* 2, p. 174 e *Rhap*, p. 229. «*Clignotement*»/«*clin d’oeil*»: *PP*, pp. 73-74, 172, 242, 254 e 260, *MC* 1, p. 116, *TV* 1, p. 181, *TV* 2.1, p. 266, *TV* 2.2, p. 490, *TV* 2.3, p. 1312, *Rhap*, p. 82, *Noc* 2, p. 208, *JNSQ* 1, pp. 133 e 254, *JNSQ* 2.2, p. 167, *PI*, pp. 192 e 195-196, *AES*, pp. 57 e 86, *Mor*, pp. 7, 99, 197, 248, 320 e 383, *Par*, pp. 151-152, *Deb* 3, pp. 223 e 286 e *QPI*, pp. 49 e segs.

<sup>68</sup> Cf. *PP*, pp. 113-114, 119, 172, 241 e 260, *Alt*, pp. 138-139, *Imp* («Dans l’honneur et la dignité», 1948), p. 104, *TV* 1, pp. 480 e segs., 698-699 e 702 (sobre Ícaro), *TV* 2.1, p. 41, *TV* 2.2, p. 540, *TV* 2.3, pp. 1341-1342, *JNSQ* 1, pp. 55-57, *PI*, pp. 243-246, *AES*, pp. 84-85, *Par*, pp. 151-153, *IN*, p. 119 e *PM*, p. 10. É verdade que, na senda dos místicos, Jankélévitch descreve por diversas vezes a intuição como um «toque» (*touche*) ou como uma «tangência» (*tangence*), sugerindo deste modo o carácter preensível do instante (cf. *PP*, pp. 84, 110, 158-159, 162, 168, 183, 244, 247-248, 255-256, 260 e 263, *JNSQ* 1, pp. 133-134, *JNSQ* 2.2, p. 58 e *PI*, pp. 55-56 e 255). Porém, e tal como faz questão de esclarecer o autor (cf. *PP*, p. 107), estas metáforas tácteis ou geométricas só condescendem à linguagem dos sólidos para nos dizerem, por antífrase, que o contacto de que aqui se trata será, quando muito, o exacto oposto da apreensão de um objecto físico, ou melhor: um movimento de afloramento em que, dada a «coinsubstancialidade» da intuição e do instante, aquele que toca e aquilo que é tocado são, de facto, uma e a mesma não-coisa. Acerca do toque metafísico, veja-se PLOTINO, *Enéadas*, I,

*première* insiste em definir a intuição, não como uma *gnose* (*gnose*) – visto que, num instante, nada se conhece –, mas como uma *semi-gnose* (*demi-gnose*); não como uma *visão* (*vision*) – visto que, num instante, nada se vê –, mas como uma *entrevisão* (*entrevision*), ou seja: como o relance descontínuo que se dá *entre dois* intervalos, entre os blocos diacrónicos do *antes* e do *depois* que concorrem para liquidá-lo<sup>69</sup>. Será então motivo de espanto que, em uníssono com Kant, o nosso autor esteja escarnecendo da «gnose arcangélica» pela qual Swedenborg monta tenda no para-além, dedicando-se, demoradamente, à descrição do indescritível e à narração do inenarrável (as zonas do céu, as roupas dos anjos...) <sup>70</sup>? É que, em matéria de intuição, «[...] o visionário especializado é, como o fariseu, um charlatão e um farçante» <sup>71</sup>.

Nestas condições, a consciência que abraça o instante não pode ser mais do que uma centelha, uma faísca que, acendendo-se e extinguindo-se ao mesmo tempo (como a verdade, para Victor Hugo)<sup>72</sup>, nada mais gera do que um conhecimento malogrado, uma tentativa abortada de compreensão onde a tomada de consciência (*prise de conscience*) é, *ipso facto*, uma perda de consciência (*perte de conscience*)<sup>73</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer, em suma, que o movimento de ascensão (*ἀνάβασις*) pelo qual a intuição chega ao seu destino coincide, à letra, com o movimento de descensão (*κατάβασις*) pelo qual ela o abandona; quer dizer, se preferirmos, que aquilo que a intuição encontra é «[...] encontrado e logo de novo perdido; perdido precisamente no clarão da descoberta,

---

VI, 4, V, III, 10 e 17, VI, VI, 8, VI, VIII, 18 e VI, IX, 9 (ἐφάπτομαι) & JOÃO DA CRUZ, *Vida y obras de San Juan de la Cruz, Subida al Monte Carmelo*, II, 26, pp. 461 e segs. (*alto toque*).

<sup>69</sup> Em relação à semi-gnose, cf. *PP*, pp. 145, 148-149, 155, 160-164, 167 e 171 e *JNSQ* 1, pp. 208 e 216-217; em relação à entrevisão, cf. *PP*, pp. 71-76, 83-87, 115-120 e 164-173, *JNSQ* 1, vol. I, pp. 45-68, *Berg* 2, pp. 226 e 289, *PI*, pp. 192-196 e *TV* 2.2, pp. 358, 367, 908 e 945. Ainda que a páginas tantas da primeira edição de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (cf. p. 113) Jankélévitch ensaie uma distinção entre a entrevisão e a intuição (contrapondo aí a natureza «quietista» da primeira à natureza «activista» da segunda), os dois termos identificam-se por norma entre si (cf. *PI*, p. 192, por exemplo).

<sup>70</sup> *PP*, p. 156: «gnose archangélique». Para a crítica de Jankélévitch a Swedenborg, cf. *PP*, pp. 140 e 172, *AES*, p. 192 e *Mor*, p. 229. Para a crítica de Kant ao mesmo autor, cf. *Gesammelte Schriften*, vol. II, 1905, *Träume eines Geisteshebers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, pp. 315-373 (*Rêves d'un visionnaire*, trad. Francis Courtès, Paris, Vrin, 1989). Cfr. SWEDENBORG, Emanuel, *De coelo et ejus mirabilibus et de inferno. Ex auditis et visis*, London, Swedenborg Society, 1758, §§ 141-153, pp. 77-84 («De quatuor plagis in coelo») e §§ 177-182, pp. 94-97 («De vestibus, quibus induti apparent angeli»).

<sup>71</sup> *PP*, p. 155: «[...] il n'y a pas plus d'intuitifs professionnels qu'il n'y a de vertueux professionnels ou de charmeurs professionnels; le visionnaire spécialisé est, comme le pharisien, un charlatan ou un farceur...». Cf. *PP*, p. 167.

<sup>72</sup> Cf. VICTOR HUGO, *Oeuvres complètes*, Paris, Hetzel-Quantin, 1880-1885, vol. X, *La légende des siècles*, XLIX, «La Vérité», p. 51: «La Vérité, lumière effrayée, astre en fuite, / Évitant on ne sait quelle obscure poursuite, / Après s'être montrée un instant, disparaît. / Ainsi qu'une clarté passe en une forêt, / Elle s'en est allée au loin dans l'étendue, / Et s'est dans l'infini mystérieux perdue [...]».

<sup>73</sup> *PP*, p. 71: «L'intuition est une prise de conscience qui est perte de conscience, un éveil qui est évanouissement, un éclair déchirant la nuit; la conscience, dans l'instant même qu'elle s'évanouit, se réveille; dans l'instant où elle meurt, ressuscite». Cf. *PP*, pp. 75, 114, 119, 132-135, 158-161 e 257, *PI*, pp. 192-193, *TV* 2.1, pp. 30-31 e *JNSQ* 2.2, pp. 167-168.

reencontrado – mas, no clarão de um instante – no desespero de perder...»<sup>74</sup>. Efectivamente, na exacta medida em que o instante não é uma coisa ou uma ideia que se deixasse esconder, enterrar ou camuflar, a zetética que o procura condena-se a partir em busca de um «inencontrável» que só pode ser descoberto em pura perda.

«Enquanto procuramos esse ele-mesmo [= instante], ainda não o temos, uma vez que o procuramos; e, quando o encontramos, já não o temos, uma vez que ele não é, propriamente falando, ‘encontrável’, uma vez que ele não é um ser que se esconderia algures, nem uma coisa dura que poderíamos cercar ou circunscrever pouco a pouco; perdemos, em suma, aquilo que nunca havíamos encontrado! Ou antes, não! Perdêmo-lo *ao encontrá-lo*; voltámos a perdê-lo, não depois de o termos encontrado, mas imediatamente [...]»<sup>75</sup>.

Cativa desta oscilação bipolar (mas, instantânea) entre o encontrar e o perder, a intuição parece votar-nos, na sua insustentabilidade, a uma «decepção continuada»<sup>76</sup>. Na verdade, porque nos está vedando o acesso a um «Heureka definitivo», a uma pátria metafísica estável, a intuição exige de nós a disponibilidade para um perpétuo recomeço, impondo-nos assim, à sua maneira, o suplício de Sísifo<sup>77</sup>.

Posto isto, que fique claro: aquilo que surge como uma *decepção* na ordem de continuidade do intervalo, surgirá, na ordem descontínua do instante, como uma *ocasião*, isto é, como uma possibilidade indefinidamente reiterável de tangência com o para-

---

<sup>74</sup> PP, p. 113: «Celui dont Chrysostome dit qu’on ne peut même pas le chercher, c’est peut-être... qui sait? qu’on l’avait déjà trouvé: – trouvé et, aussitôt reperdu; perdu précisément dans l’éclair de la trouvaille, retrouvé – mais l’éclair d’un instant – dans le désespoir de perdre...». Cf. TV 1, pp. 48-49, PI, pp. 201-202 e 245-246, Par, pp. 10 e 153 e QPI, pp. 19-20.

<sup>75</sup> PP, p. 134: «Tant qu’on cherche ce lui-même, on ne l’a pas encore, puisqu’on le cherche; et quand on l’a trouvé, on ne l’a déjà plus, puisqu’il n’est pas à proprement parler ‘trouvable’, puisqu’il n’est pas un être qui se cacherait quelque part ni une chose dure qu’on pourrait cerner ou circonscrire peu à peu; on a perdu, en somme, ce qu’on n’avait jamais trouvé! Ou plutôt, non! on l’a perdu *en le trouvant*; on l’a reperdu non pas après l’avoir trouvé, mais aussitôt [...]». Cf. PASCAL, Blaise, *Pensées*, frs. 919 e 929 (Lafuma): «Tu ne me chercherais pas si tu ne m’avais trouvé». Sobre a zetética do instante, cf. PP, pp. 113-114.

<sup>76</sup> PP, p. 161: «déception continuée» (neste contexto, a expressão aplica-se todavia ao instante). O tema da decepção (metafísica e/ou moral) percorre em filigrana a obra de Jankélévitch, obtendo a sua primeira formulação aprofundada no decurso de um breve artigo datado de 1947, que, dois anos mais tarde, viria a ser integrado no *corpus* do *Traité des Vertus*. Cf. «La déception», *Revue de métaphysique et de morale*, 52 (Paris, 1947), pp. 26-40 e TV 1, pp. 686-704, mas também Alt, pp. 149-151, Mal, pp. 73-74, TV 1, pp. 648 e segs., 739-740 e 784-786, AVM 2, pp. 33-35, PI, pp. 156, 198 e 245-246, MI, p. 156, AES, p. 40 e IN, pp. 134, 148, 156-158, 181, 199, 206, 255 e 292 e segs.

<sup>77</sup> PP, p. 113: «Heureka définitif». Cf. JNSQ 1, p. 50: «[...] le presque-rien du mystère n’étant qu’entrevu dans le presque-rien d’un éclair, l’entrevision est toujours à reprendre; ce qui ne peut pas être *continué* doit être continuellement recommencé. Aussi n’y a-t-il jamais d’intuition définitive». Sísifo: Alt, p. 73, TV 1, pp. 47, 88, 141 e 678, TV 2.2, p. 351, AVM 2, pp. 184-186, PI, p. 85, CPM, p. 148 e Mor, p. 188.



além. Pois, muito embora a intuição pareça obrigar-nos a passar sem transição do ainda-não (*nondum*) ao já-não (*jamnon*), ela supõe, entre esses dois extremos, uma fractura infinitesimal, um brevíssimo evento que Jankélévitch descreve – na linguagem de Aristóteles e dos estóicos – como um «presente flagrante e oportuno» (*καίρως*), como um frágil instante que, fazendo-se presente, solicita a nossa presença<sup>78</sup>.

Ora, na medida em que coincide com o instante, a intuição supera (por um instante) a alternativa que estava corroendo por dentro a própria ideia de algo como uma filosofia primeira, nomeadamente: aquela que, em face do absoluto, prescrevia a impossibilidade de conciliarmos a positividade do saber com a positividade do sabido. É o que nos diz, em substância, uma passagem de *Philosophie première* que já antes citáramos, mas cuja conclusão havíamos propositadamente elidido<sup>79</sup>. Restituamo-la, agora, na integridade do seu sentido:

«[...] é esse o quiasma irónico, é essa a alternativa que faz todo o paradoxo da filosofia primeira: a suprema positividade, porque é puramente posicional, só dá lugar a uma filosofia negativa [...]. Vice versa, a filosofia positiva vulgar, aquela que afirma, atribui, se estende na continuação, nunca atinge mais do que a negatividade do ente: de modo que a positividade nunca é dada ao mesmo tempo no objecto conhecido e no acto de conhecer, no acto como afirmação e no objecto como posição de existência..., *excepto, precisamente, quando se trata da miraculosa coincidência das duas positivities no foco punctiforme da intuição. Também a intuição não é nada! Também essa 'scintilla' é instante, e não ente! Fora desse quasi-nihil evanescente, o objecto é positivo quando a ciência é negativa; e, quando a ciência se julga positiva, é o objecto que é negativo*»<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> PP, p. 134: «[...] *Kairos* insaisissable [...] l'intuition [...] désigne la fine pointe de la contemporanéité, l'acumen du présent flagrant et opportun, l'Occasion semelfactive». Sobre o problema da ocasião, cf. JNSQ 1, pp. 103 e segs. e PVJ («L'occasion et l'aphoristique», 1975), pp. 309-332.

<sup>79</sup> Cf. a p. 121 da nossa tese.

<sup>80</sup> PP, pp. 99-100: «[...] tel est le chiasme ironique, telle l'alternative qui fait tout le paradoxe de la philosophie première: la suprême positivité, parce qu'elle est purement positionnelle, ne donne lieu qu'à une philosophie négative [...]. Vice versa, la philosophie positive vulgaire, celle qui affirme, attribue, s'étale dans la continuation, n'atteint jamais que la négativité de l'étant: de sorte que la positivité n'est jamais donnée à la fois dans l'objet connu et dans l'acte de connaître, dans l'acte comme affirmation et dans l'objet comme position d'existence..., *sauf précisément quand il s'agit de la miraculeuse coïncidence des deux positivités au foyer punctiforme de l'intuition. Aussi l'intuition n'est-elle rien! aussi cette 'scintilla' est-elle instant et non point étant! Hors de ce quasi-nihil évanouissant, l'objet est positif quand la science est négative; et quand la science se croit positive, c'est l'objet qui est négatif*» (nossos sublinhados).

A intuição coincide, sem dúvida, com os instantes intra-históricos que rompem o tempo já-posto. Mas, como poderia ela alguma vez coincidir com aquele instante supra-histórico que, depondo o tempo, inviabiliza – como vimos – a datação de toda e qualquer simultaneidade entre a radical pré-veniência do seu acontecimento e a consciência que pretende surpreendê-lo? Com efeito, para coincidir com o absoluto (= instante supra-histórico), é necessário, não uma intuição gnóstica, não uma intuição semi-gnóstica, mas uma *intuição tética*, ou melhor: um *acto de compreensão* que, para lá de todo o sincronismo, seja capaz de reproduzir ou recriar, drástica e simpaticamente, o acto inaugural da criação<sup>81</sup>. Vejamos: porque a intuição não pode, nem fazer-se contemporânea da origem (que constitui um eterno-já-ocorrido), nem pôr o absoluto (que, como princípio incondicionado do ser, não admite ser posto por outra coisa), a sua única via de acesso à criação primordial será aquela que a convida a criar *como ela* ou *em eco a ela*, em síntese, a realizar uma acção «conforme à gratuitidade da pura eferência posicional»<sup>82</sup>. Trata-se aqui, não de uma mimese (μίμησις), mas – em rigor – de uma *re-posição da posição*<sup>83</sup>. Na realidade, dado que o absoluto do qual Jankélévitch nos fala é, não uma ordem de necessidade exemplar (como as ideias platónicas), mas um incondicionado gesto de liberdade, força é concluir que o homem só poderá recriá-lo por meio do seu livre agir, ou seja: não por uma imitação gramática do divino (no qual, de resto, nada há que se possa imitar), mas pela sua capacidade de reactivar pneumaticamente, na imanência, o movimento transcendente pelo qual ele doou o ser.

Valerá então a pena referir – sequer – as palavras daqueles que, impregnados de tomismo, estão chorando pela ausência de um princípio de analogia entre a criatura e o criador nesta filosofia? Jankélévitch, afiança-se, «[...] fala de uma ordem-totalmente-

---

<sup>81</sup> Comentaremos, ao longo das próximas páginas, os seguintes excertos: *PP*, pp. 110-113, 117-120, 137, 164-168, 177, 200-202, 215 e 248, *Men 1*, p. 76, *TV 1*, pp. 130-131, 161-162, 392, 488-489, 505, 509-510, 623-624 e 781 e segs., *AVM 2*, pp. 203-204, *JNSQ 1*, pp. 28-29 e 49-50, *JNSQ 2.2*, p. 173, *MI*, pp. 34, 99-100 e 148 e «Le Presque-rien», p. 79. Neste passo, Jankélévitch reconhece, de forma explícita (cf. *PP*, p. 166), a sua dívida de gratidão para com as concepções da intuição ou do pensar como recriação que, a seu tempo, foram respectivamente defendidas por Max Scheler e Philippe Fauré-Fremiet. Cf. SCHELER, Max, *Gesammelte Werke*, Bern-München, Francke, vol. VII, 1973, *Wesen und Formen der Sympathie*, pp. 105 e segs. (*Mitgefühl*) & FAURÉ-FREMIET, Philippe, *Pensée et re-création*, Paris, Alcan, 1934, pp. 1-53 e *La récréation du réel et l'équivoque*, Paris, Alcan-PUF, 1940, pp. 24-33. Filósofo, romancista e dramaturgo hoje virtualmente esquecido, Fauré-Fremiet (o segundo filho do compositor Gabriel Fauré) desempenhou, na primeira metade do séc. XX, um papel de relevo no desenvolvimento do vitalismo francês de inspiração bergsoniana. A seu respeito, veja-se o comovedor texto que Jankélévitch lhe dedicou por ocasião da sua morte: «Philippe Fauré-Fremiet (1889-1954)», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 80 (Paris, 1955), pp. 251-252.

<sup>82</sup> *PP*, p. 119: «[...] conforme à la gratuité de la pure efférence positionnelle [...]». Cf. *PI*, pp. 28-29 (sobre o pecado edénico). O nosso autor socorre-se, por diversas vezes, da imagem do eco (*écho*) para precisar o sentido reactivo da intuição tética. Cf., por exemplo, *Men 1*, p. 76 e *PP*, p. 165.

<sup>83</sup> Cf. *TVM*, p. 110. As duas teorias clássicas da mimese encontram-se consubstanciadas em: PLATÃO, *República*, III, 392d-397b e X, 595c-607c & ARISTÓTELES, *Poética*, 1447a-1462b.

outra, quando deveria procurar lançar pontes [...]»<sup>84</sup>. Pois bem: «lançar pontes» é, justamente, a missão que aqui incumbe a uma intuição que, fora de todo e qualquer exemplarismo, nos diz que «[...] compreender é *coincidir com o movimento criador ou organizador*, e não imitar um demiurgo, mas reproduzir e reviver por sua própria conta o gesto demiúrgico como se fosse a primeira vez [...]»<sup>85</sup>. Deste modo, embora o prefixo «re-» atribua à re-posição intuitiva um estatuto subalterno (aquele que, por definição, compete a toda a iniciativa humana, a toda a criação à segunda potência), ele está longe de a condenar a ser apenas uma iteração literal, exprimindo antes que essa posição relativamente inicial converge, pelo seu desejo de fazer e fazer-ser, com a posição absolutamente inicial da existência. Chamemos-lhe então, com o nosso autor, uma «poesia segunda»<sup>86</sup>.

«Compreender é pois refazer, como diz Descartes da análise na sua resposta às *Segundas objecções*, mas refazer é fazer, e a segunda vez, sendo embora cronologicamente segunda, é *quase* tão original como a primeira. Este é o mistério da iteração criadora, e criadora enquanto recriadora [...]»<sup>87</sup>.

Percebe-se assim (assim o esperamos) por que razão insistimos há pouco em caracterizar a metafísica de Jankélévitch como uma filosofia tesifática, por oposição, quer à filosofia catafática, quer à filosofia apofática. De facto, porque afirmam ou negam do sujeito absoluto um conjunto de atributos relativos, tanto o saber catafático como o saber

---

<sup>84</sup> PITTAU, Franco, *Il volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1972, p. 66: «Ancora una volta si deve lamentare in Jankélévitch la mancanza di analogia: egli parla di un tutto-altro-ordine, mentre dovrebbe cercare di gettare dei ponti; egli parla dell'istante quasi [?] fosse intermedio tra l'essere e il non-essere e quindi al di fuori delle categorie normali». Para outra crítica de acento tomista à metafísica de Jankélévitch, cf. RIVERSO, Emanuele, «Vladimir Jankélévitch o alle soglie dell'ineffabile», p. 528.

<sup>85</sup> *JNSQ 1*, p. 49: «[...] comprendre est *coïncider avec le mouvement créateur ou organisateur*, et non point imiter un démiurge, mais reproduire et revivre pour son propre compte le geste démiurgique comme si c'était la première fois [...]» (nossos sublinhados).

<sup>86</sup> *PP*, p. 202: «poésie seconde».

<sup>87</sup> *PP*, p. 166: «Comprendre, c'est donc refaire, comme Descartes le dit de l'analyse dans sa réponse aux *Deuxièmes objections*, mais refaire c'est faire, et la deuxième fois, tout en étant chronologiquement deuxième, est *presque* aussi originale que la première. Tel est le mystère de l'itération créatrice, et créatrice en tant que récréatrice [...]». Cf. DESCARTES, René, *Oeuvres*, Paris, Vrin, vol. IX-1, 1904, «Réponses de l'auteur aux secondes objections», 166 e segs., pp. 102 e segs. Estamos aqui em presença de um modelo hermenêutico de matriz eminentemente musical – pois, tal como a compreensão musical depende, na sua essência, do acto de interpretação que reatualiza a obra adormecida na partitura (= música em potência), também a compreensão do absoluto depende, para o nosso autor, do acto de interpretação que refaz a obra primeira da criação. Veja-se, a este mesmo respeito, *Fau 2*, pp. 322-323, *Rhap*, p. 215, *JNSQ 1*, pp. 83-84, *JNSQ 2.2*, pp. 115-116, *QPI*, pp. 247-248, ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1103a-1103b (sobre o citarista) e, ainda, a conclusão da nossa tese (na qual nos debruçaremos sobre a filosofia jankélevitchiana da música).

apofático ficam, de maneira irremediável, cativos do sistema de referência do ente (ὄντος) e da razão discursiva (λόγος), isto é: do domínio já-dado do onto-lógico. No entanto, ao contrário da filosofia positiva (que predica o ser do absoluto), a filosofia negativa permanece ancorada ao ser apenas no intuito de despredicá-lo do absoluto, desse sumo bem que está concebendo como um efectivo para-além do ser e, por inerência, como um impossível objecto de conhecimento. É por isso, diz-nos Jankélévitch, que as intermináveis ladainhas apofáticas configuram uma espécie de catarse, um esforço de «depuração gradual» do pensar<sup>88</sup>, que procede pela destruição sistemática da ideia de que o absoluto pudesse ser (um ser) – e, desse ponto de vista, a ciência negativa é, sem dúvida alguma, a propedêutica da verdadeira metafísica.

Mas, para compreender positivamente – ou melhor: posicionalmente – um absoluto que não é, nem ὄν, nem λόγος, mas θέσις (ou *posição* radical da totalidade do ser), não basta um discurso negativo que, por um efeito de refacção, se limitasse a sugerir alusivamente o princípio do ser. Aqui, é preciso um salto último (*saut ultime*) que seja capaz de romper, consumando-o, o encadeamento onto-lógico de proposições negativas que a filosofia apofática nos oferece; é preciso, em suma, «[...] um evento que não [seja] um enunciado [= λόγος], mas um acto [= θέσις] [...]»<sup>89</sup> – porquanto, de outro modo, a posição do ser transformar-se-ia, para nós, num ser já-posto. Ora, esse acto só pode ser, para o nosso autor, aquele pelo qual, durante um «*instante de graça*»<sup>90</sup>, o homem coincide *hic et nunc* com o absoluto, pela recriação em acto do seu acto criador.

Neste ponto reside, quanto a nós, a grande força (e, arriscaríamos, a «originalidade») da filosofia primeira que Jankélévitch nos propõe. Efectivamente, nela, o absoluto constitui, não um *objecto de contemplação* (θεωρία) – como supõem, na senda de Platão e de Aristóteles, a generalidade das onto-teo-logias clássicas –, mas um *convite à acção* (πρᾶξις), ou antes: à *re-acção* (ética e estética) do homem<sup>91</sup>. É que, para Jankélévitch, uma intuição do absoluto que se queira digna desse nome tem de resultar, não num *conhecimento* (ἐπιστήμη) intelectual e partitivo *de Deus pelo homem*, mas na *conversão* (ἐπιστροφή/μεταστροφή/περιστροφή) espiritual e plenária *do homem a Deus*<sup>92</sup>. Pois, Deus não é um *problema a resolver* – ou seja: algo que poderíamos manter

---

<sup>88</sup> PP, p. 118: «épuration graduelle».

<sup>89</sup> PP, p. 165: «Le sujet lui-même en lui-même ne peut être qu'immédiatement, absolument posé, et posé dans un événement qui n'est pas un énoncé, mais un acte [...]».

<sup>90</sup> PP, p. 119, AVM 2, p. 166 e IN, p. 119: «instant de grâce».

<sup>91</sup> Acerca da reacção, cf. JNSQ 2.3, p. 76.

<sup>92</sup> Cf. PM, p. 56 e Plot (1924), pp. 120-121, onde o jovem Jankélévitch distingue entre uma dialéctica ascendente (que teria por tarefa a purificação espiritual da alma) e uma dialéctica progressiva (que teria por tarefa a explicação científica do mundo).

asépticamente à distância<sup>93</sup> –, mas um *élan a recriar*, uma luz em busca de reverberação que, segundo o livro do *Deuteronomio*, está exigindo a transfiguração pneumática de toda a nossa alma<sup>94</sup>. Outra coisa não nos diz o nosso autor, quando, na segunda edição do seu *Bergson*, se exprime nos seguintes termos:

«Deus não é um ser com o qual possamos ter uma relação simplesmente unilateral e partitiva, nem um objecto que possamos tocar com uma pequena porção do nosso espírito (o conhecimento, por exemplo) [...]. Pelo contrário, ele exige que lhe consagremos toda a nossa vida e todas as fibras da nossa sensibilidade, todas as forças do nosso poder, toda a tensão do nosso querer, toda a extensão do nosso saber; Deus não quer ser amado por um pedaço da alma, por uma parte superficial do espírito [...]. Ele, o infinitamente exigente, quer que o vivamos com todo o nosso ser, que o amemos com todo o nosso coração, e não com um quarto de coração, com uma só aurícula ou um só ventrículo; ele quer, ele, o Único, ser amado sem limites, o mais intensamente e o mais duradouramente possível, e por um amor literalmente extremo; não uma vez por semana, como fazem a hipocrisia bem-pensante e a beatice cerimonial, mas, se possível, a todos os instantes da nossa vida; não com reservas, mas a fundo e sem medida; Deus quer que o amemos *apaixonadamente*; que fiquemos ao seu serviço até ao último sopro, até à última gota do nosso sangue e até ao último glóbulo dessa última gota»<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> Cf. MC 1, p. 4: «Problème implique distance: dès l'instant où une donnée devient 'problématique', c'est-à-dire quitte la région des évidences qui font taire toute question, [...] elle est projetée (προβάλλειν) ou expulsée de l'esprit, dans le lointain de l'objectivité».

<sup>94</sup> Cf. Dt, 6:5, 10:12, 11:13 e 13:4 («καὶ ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου», 6:5). Cfr. PLATÃO, *República*, IV, 436b e VII, 518c («σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ»), ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 1166a («οὗτος γὰρ ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ καὶ τῶν αὐτῶν ὁρέγεται κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν»), Mt, 22:37, Mc, 12:30 e 33, Lc, 10:27, FÉNELON, *Lettres et opuscules spirituels*, XXIII, «Sur le pur amour», pp. 656-671, TOLSTÓI, *Liev, The kingdom of God is within you*, trad. Constance Garnett, New York, Cassell, 1984, pp. 48-57 & BERGSON, Henri, *Essai*, 128, p. 112 e *La pensée et le mouvant*, 263, pp. 1458-1459.

<sup>95</sup> Berg 2, p. 287: «Dieu n'est pas un être avec lequel on puisse n'avoir qu'un rapport unilatéral et partitif, ni un objet qu'on puisse toucher par une petite portion de son esprit, par exemple la connaissance, ou *a fortiori* par une portioncule de cette portion, comme le raisonnement: mais il exige que nous lui consacrons toute notre vie et toutes les fibres de notre sensibilité, toutes les forces de notre pouvoir, toute la tension de notre vouloir, toute l'étendue de notre savoir; Dieu ne veut pas être aimé du bout de l'âme, avec une partie superficielle de l'esprit, et par exemple pour des raisons idéologiques: lui, l'infiniment exigeant, il veut que nous le vivions de tout notre être, que nous l'aimions de tout notre cœur, et non pas avec un quart de cœur, avec une seule oreillette ou un seul ventricule; il veut, lui l'Unique, être aimé sans partage, le plus intensément et le plus durablement possible, et d'un amour littéralement extrême; non pas une fois par semaine, comme font l'hypocrisie bien-pensante et la bigoterie cérémonielle, mais si possible à tous les instants de notre vie; non pas avec des réserves, mais à fond et sans mesure; Dieu veut qu'on l'aime

Não é então por acaso que Jankélévitch remata a sua *Philosophie première* (o mais metafísico de todos os seus ensaios) com um capítulo de antropologia dedicado ao estudo da posição do homem no seio da criação<sup>96</sup>. De facto, no ponto em que termina a obra an-histórica do criador, começa a aventura histórica do homem, uma aventura balizada, a montante, pela génese, a jusante, pela morte, e protagonizada, a todo o instante, por uma criatura que Jankélévitch está definindo – na linguagem vitalista de Leibniz, Schelling e Bergson – como um absoluto relativo (*absolu relatif*) ou como um semi-deus (*demi-dieu*)<sup>97</sup>. Sejam os precisos: para o nosso autor, o homem designa o mistério antilógico (*mystère antilogique*) de um absoluto de carne e osso que, a um só tempo, se dá a pensar 1) como um absoluto-enquanto (*Absolu-en-tant-que*), isto é, como um *absoluto-em-relação* que se submete aos atributos que a existência lhe impõe; 2) como um absoluto-plural (*Absolu-plural*), isto é, como um *absoluto-em-extensão* que admite a multiplicidade efectiva das «pessoas divinas» e; 3) como um absoluto-mortal (*Absolu-mortel*), isto é, como um *absoluto-em-vias-de-extinção* que tem um princípio e um fim no tempo<sup>98</sup>.

Predicável, múltiplo e finito, o *absoluto relativamente absoluto* (*Absolu relativement absolu*) distingue-se ainda do *absoluto absolutamente absoluto* (*Absolu absolument absolu*) em virtude da sua radical hibridez – pois, se Deus é um *fazer-sem-ser*, uma pura doação que opera no vazio de todo o dado, o homem será, quando muito, um *ser-que-faz*, uma «mistura de Ser e de Fazer» cuja *vocação tética* se descobre inevitavelmente entravada por

---

*passionnément*; que nous restions à son service jusqu'au dernier souffle, jusqu'à la dernière goutte de notre sang et jusqu'au dernier globule de cette dernière goutte». Cf. TV 1, pp. 114-115 e 119, TV 2.2, p. 440, Sour («Tolstoï et l'immédiat», 1950), p. 18, Mor, p. 16 e PM, pp. 55-56, 65 e 104. Traduzimos aqui – de maneira arrevesada – «bout» por «pedaço» (e não por «ponta», como seria mais óbvio), numa tentativa de correspondermos à destriça que o próprio Jankélévitch estabelece, latentemente, entre as expressões 1) «bout de l'âme» (que refere, negativamente, a fragmentação da alma) e 2) «pointe de l'âme» (que refere, positivamente, a simplificação da alma).

<sup>96</sup> Cf. PP, pp. 239 e segs. e Mor, p. 163 (nas quais nos centraremos até ao final do presente capítulo).

<sup>97</sup> Cf. PP, p. 138, Sim, pp. 225-226, Schel, pp. 337 e segs., AVM 2, pp. 155-156, 166, 174, 179-180 e 195, JNSQ 1, pp. 49-50, 86-87, 95 e 247, PI, p. 264, MI, p. 159, AES, pp. 18 e 21, Mor, p. 387, TV 2.3, p. 1109, QPI, pp. 79-80 e Lis, pp. 67 e 157 (homem = absoluto relativo/semi-deus/criador subalterno/divindade diminutiva/incondicional condicionado/segundo criador...). Cf., também, NICOLAU DE CUSA, *Opera omnia*, vol. XI, 1988, *De beryllo*, p. 9 («secundum Deum»), LEIBNIZ, G.W., *Textes inédits*, vol. II, p. 555 («divinité diminutive»), SCHELLING, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen*, p. 347 («derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit») & BERGSON, Henri, *Les deux sources*, 253, p. 1178 («humanité divine»).

<sup>98</sup> Cf. Mal, pp. 25 e segs., TV 1, pp. 120, 130-131, 206-207, 320, 326-327, 444, 505, 594 e 763, TV 2.2, pp. 715, 735, 762, 769 e segs., 799 e 990, TV 2.3, p. 1094, Mor, p. 25, Par, p. 210 e PM, pp. 151 e segs. e 165. Note-se que, fora das páginas de *Philosophie première*, Jankélévitch litiga quase sempre pelo carácter imprevisível da ipseidade humana. Cf., por exemplo, PDP («De l'ipséité», 1939), pp. 185-186, TV 1, pp. 464-465 e PM, pp. 43 e segs. e 170. Sobre o absoluto-plural, cf. TONON, Alessandra, *Op. cit.*, pp. 112-114.

uma *posição ôntica* (a do seu próprio ser num mundo já-dado)<sup>99</sup>. «[...] Deus é um *Operari* que não procede de um *Esse*; o homem é um ser que opera», escreve o Jankélévitch de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, para melhor vincar a diferença existente entre os dois absolutos dos quais nos está falando<sup>100</sup>.

Trata-se aqui de uma diferença que, vertida em termos de tempo, nos diz apenas isto: que, ao invés de Deus (= puro instante), o homem é um «misto de instante [= tempo do fazer] e de intervalo [= tempo do ser]», um ente *esquizo-temporal* que se afirma, alternativamente, 1) como um *continuador-criado* a *full-time* (ou melhor, ao longo da ininterrupta trama do intervalo) e; 2) como um *criador/iniciador* em *part-time* (ou melhor, nas fracturas privilegiadas do instante)<sup>101</sup>. O que significa isto? Significa que, na esteira de Plotino e Pascal, Jankélévitch concebe o homem como um ser anfíbio (*ἀμφίβιος/amphibie*) que se encontra forçado a viver num entre-dois (*entre-deux*), no patamar de intermediariedade (*intermediarité/mitoyenneté*) de uma existência que o obriga a dividir-se entre dois apelos contraditórios, mais precisamente: o apelo burguês do ser e do intervalo (= continuação), e o apelo revolucionário do acto e do instante (= criação)<sup>102</sup>.

Porque o homem é – apesar (*quamvis*) ou mesmo por causa (*quoniam*) da sua natureza anfíbia – a única criatura capaz de reproduzir o gesto do criador, a filosofia primeira de Jankélévitch reservar-lhe-á um lugar de destaque no panorama da criação, nomeando-o explicitamente como o guardião ou como o «anjo do instante», e, por inerência, como o único vínculo (*vinculum*) possível entre o ser e o acto<sup>103</sup>. Na realidade, como nas onto-teo-logias medievais, aqui, é ao homem (e somente ao homem) que está

<sup>99</sup> PP, p. 257: «L'homme [...], mélange d'Être et de Faire [...]». Cf. Alt, p. 59 e AVM 2, pp. 33-34 («absolument absolue», «relativement absolue»).

<sup>100</sup> JNSQ 1, p. 87: «[...] Dieu est un *Operari* qui ne procède pas d'un *Esse*; l'homme est un être qui opère». Jankélévitch recupera assumidamente, nesta passagem, a terminologia que Schopenhauer emprega no decurso de uma das suas tentativas de problematização da liberdade. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur, *Zürcher Ausgabe*, Zürich, Diogenes, vol. III, 2, 1977, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 17, p. 201 (*Le monde comme volonté et représentation*, trad. Auguste Burdeau, Paris, PUF, 2004).

<sup>101</sup> PP, p. 242: «[...] l'homme est bien un mixte d'instant et d'intervalle [...]». Cf. PP, pp. 240 (homem = iniciador-continuador) e 258 (homem = poeta intermitente).

<sup>102</sup> Cf. TV 1, p. 681 («instant révolutionnaire»). Acerca da situação intermediária e da natureza anfíbia do homem, veja-se Mal, pp. 12 e segs., «Du Sérieux», in BETH, E.W., POS, H.J. & HOLLAK, J.H.A. (eds.), *Proceedings of the Tenth international congress of philosophy (Amsterdam, August 11-18, 1948)*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1949, vol. I, pp. 515 e segs., TV 1, pp. 177 e segs., 274 e segs. e 633, TV 2.1, pp. 47 e segs., TV 2.2, pp. 769-771, TV 2.3, p. 1232, MC 2, pp. 173-174, PP, pp. 148-149, Sour («Mystique et dialectique chez Jean Wahl», 1953), p. 148, AVM 2, pp. 6 e 72, AES, pp. 180 e segs., QPI, p. 90 e PM, pp. 35 e segs., 88, 97, 103 e 114. Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, IV, VIII, 4 («Γίγνονται οὖν οἷον ἀμφίβιοι ἐξ ἀνάγκης τὸν τε ἔχει βίον τὸν τε ἐνταῦτα παρὰ μέπος βιοῦσαι [...]») & PASCAL, Blaise, *Pensées*, fr. 909.

<sup>103</sup> PI, p. 253, TV 2.3, p. 1327 e TV 2.1, p. 37: «[...] l'homme, l'ange de l'instant [...]». Homem = vínculo: PP, pp. 257-258. Cfr. AGOSTINHO, *De Trinitate* (PL 42, 1044-1045) & BOAVENTURA, *Op. cit.*, I, d. 3, p. 1, a. un., q. 1 (I, 69a): homem = *capax Dei*.

competindo a tarefa de prolongar, por sua livre iniciativa, «a criação divina para além do sétimo dia», reconstituindo no tempo e na história o sentido «de uma criação eterna que é puro Fazer-ser e puro amor»<sup>104</sup>. Mas, estará o homem condenado a só re-criar, de quando em vez, na ponta descontínua e intermitente do instante? Para respondermos a esta questão, precisaremos, antes de mais, de questionar a estrutura do tempo jankelevitchiano.

---

<sup>104</sup> *PP*, pp. 239 («le second créateur, *alter conditor*, réussira-t-il à prolonger la création divine au-delà du septième jour?») e 249 («[...] à la cime de l'intervalle le demi-dieu accomplit la reposition instantanée d'une création éternelle qui est pur Faire-être et pur amour»). Cf. *TV 2.1*, pp. 270-271 e *PI*, p. 270.



TERCEIRA PARTE

DO TEMPO



## CAPÍTULO I

### O DUALISMO DO SER E DO ACTO

Como o Eros de Platão<sup>1</sup>, o tempo do qual Jankélévitch nos fala é um vagabundo (ανυπόδητος), isto é: um conceito nómada que atravessa transversalmente a sua escrita, sem nunca chegar a fixar-se numa definição estável. Entenda-se: a filosofia do tempo de Jankélévitch é, ela própria, uma filosofia temporal, uma obra em devir (sempre errante e evasiva, como a de Schelling) cuja única verdade residirá, talvez, na mutação, na articulação diacrónica de um conjunto de proposições contraditórias que, entrechocando-se ao infinito, recusam engendrar qualquer coisa como uma «teoria consumada do tempo»<sup>2</sup>. De resto, aqui, o tempo raras vezes está sendo pensado a partir de si mesmo, comparecendo, quase sempre, como um elemento auxiliar na clarificação de problemas de ordem metafísica, estética ou moral (da morte ao remorso, passando pela música)<sup>3</sup>, num movimento de dissimulação que dificulta ao máximo a tarefa do intérprete.

Neste contexto, necessário é perguntar: de que ponto de apoio dispomos nós para começar a sondar um conceito *em devir do devir* que, à imagem do Deus do *Liber viginti quattuor philosophorum*, parece estar compondo uma «esfera infinita, cujo centro está em toda a parte e a circunferência em parte alguma»<sup>4</sup>?

---

<sup>1</sup> Cf. PLATÃO, *Banquete*, 203c-d & *Noc* 1, p. 51, *TV* 1, pp. 176 e segs., *AVM* 2, pp. 48 e 126 e *PI*, p. 269 (entre muitas outras passagens possíveis).

<sup>2</sup> Sobre o carácter temporal da filosofia de Schelling, veja-se *Schel*, pp. 1-7 e 348-354 & TILLIETTE, Xavier, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970, vol. I, pp. 11-55.

<sup>3</sup> Cf., por exemplo, *Alt*, pp. 41-70, *Men* 1, pp. 20-27 e 67-80, *PI*, pp. 216-231, *MI*, pp. 118-123, *AES*, pp. 136-178, *Mor*, pp. 142-155 e *Par*, pp. 21-77.

<sup>4</sup> HERMES TRIMEGISTO, *Liber viginti quattuor philosophorum*, Turnholti, Brepols, 1997, II, § 2, p. 37 («Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam») & *Mor*, pp. 186 e 387, *CPM*, p. 22 e *PI*, p. 189 («[...] une sphère illimitée dont le centre est partout et la circonférence nulle part [...]»). Paráfrases e transcrições desta sentença pseudo-hermética podem ser encontradas nos escritos de Giordano Bruno, Eckhart, Pascal e Nicolau de Cusa, a quem – erroneamente – a sua autoria é amiúde atribuída. Cfr. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, II, 12, pp. 103-104: «Unde erit machina mundi quasi habens undique centrum et nullibi circumferentiam, quoniam eius circumferentia et centrum est Deus, qui est undique et nullibi».

Digamo-lo pois desde já: a mais segura porta de entrada na filosofia do tempo de Jankélévitch é aquela que está sendo aberta pelo único texto em que – ainda que *en passant* – o autor arriscou projectar o esboço de uma ontologia do tempo. Falamos do breve ensaio sobre a aparição e o devir, que está figurando como um dos subcapítulos de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (cuja primeira versão remonta a 1957)<sup>5</sup>. Nele, Jankélévitch retoma o seu discurso no exacto ponto em que *Philosophie première* o havia deixado (ou seja: no ponto em que nasce o ser e, com ele, o tempo), procurando então conceber o devir como um princípio re-ligioso, como a primeira – porque a mais elementar – instância de superação do abismo que a sua metafísica da criação escavou entre as polaridades antitéticas do ser e do acto<sup>6</sup>.

Trata-se aqui de uma cisão que *Philosophie première* tentara suturar através de uma antropologia que, definindo o homem como um misto de ser e fazer, lhe oferecia a possibilidade de operar, em plena empiria, uma re-posição segunda da posição primeira do ser, convidando-o assim a coincidir, pela sua acção, com «o acto miraculoso da grande quoddidade primordial»<sup>7</sup>. No entanto, o «ponto de tangência»<sup>8</sup> que desse modo se desenhava entre as esferas do ôntico e do tético, esse, limitava-se a recobrir um dualismo metafísico por meio de uma dualidade temporal (a do intervalo e do instante) que, longe de contribuir para a sua cicatrização, replicava e agravava a ferida por ele aberta.

Na realidade, embora nos diga que o homem pode re-ligar entre si o ser e o acto, Jankélévitch não se cansará de esclarecer que a síntese então obtida prima pela sua natureza instantânea, que ela constitui um acontecimento excepcional e intermitente que, viabilizando a re-criação humana, a impede ao mesmo tempo de durar. «No plano empírico, a graça, a alegria, a criação, não podem *durar* sem contradição: a nossa empiria só é rasgada por uma meta-empiria instantânea, que não dura mais do que um instante, isto é, não ´dura`»<sup>9</sup>, escreve o autor do *Traité des Vertus*. Ora, no lapso de tempo que medeia entre essas «fulgurações descontínuas»<sup>10</sup>, o que temos? Apenas isto: um intervalo de duração que, descobrindo-se esvaziado da moção positiva que o propulsionou (=

---

<sup>5</sup> Cf. *JNSQ* 1, pp. 16-34 («Apparition et devenir»). Este texto foi republicado – com ligeiras adendas, alterações de terminologia e de pontuação – em: *JNSQ* 2.1, pp. 26-43.

<sup>6</sup> Cf. *CPM*, pp. 28 e 46.

<sup>7</sup> *PP*, p. 249: «La quoddité diminutive refait dans l'amour, c'est-à-dire dans l'intuition, dans la décision heroïque et dans la joie, l'acte miraculeux de la grande quoddité primordiale [...]».

<sup>8</sup> *PP*, p. 244: «Point de tangence de l'âme avec l'absolu». Cf. *AVM* 2, pp. 33 e 44: «[...] il est dit que l'homme de l'empirie n'aura jamais avec l'Absolu qu'un point de tangence» (p. 33).

<sup>9</sup> *TV* 1, p. 783: «Sur le plan empirique la grâce, la joie, la création ne peuvent *durer* sans contradiction: notre empirie n'est déchirée que par une métempirie instantanée et qui ne dure qu'un instant, c'est-à-dire ne ´dure` pas».

<sup>10</sup> *TV* 1, p. 783: «fulgurations discontinues». Cf. *Rhap*, p. 23.

instante), se vai penosamente arrastando por hábito mecânico, sentenciando nesse processo o homem que o habita à estagnação.

«[...] O homem ‘faz-se’... de tempos a tempos, e mais por maneira de dizer do que em sentido próprio; o resto do tempo, [...] o homem *é feito*, ‘fit’ ou mesmo ‘factus est’; o homem só faz por intermitências, só se faz debilmente, e unicamente nos instantes privilegiados da decisão voluntária; durante o entre-dois [= intervalo], o homem devém como amadurecem as maçãs: [...] intransitivamente»<sup>11</sup>.

E, numa outra passagem, Jankélévitch remata:

«[...] um segundo de inspiração para semanas de verborreia, um instante de *verve* para um ano de sesta – eis o regime habitual [...] da divindade ‘diminutiva’»<sup>12</sup>.

Com efeito, no âmbito de *Philosophie première*, o intervalo e o instante relacionam-se como duas forças de sinal contrário<sup>13</sup> que, em alternância, vão assegurando a conjugação intra-histórica de dois pares de verbos que se opõem: «ser» e «devir» (no caso do intervalo) e «pôr» e «criar» (no caso do instante). «[...] A criação é inteiramente o instante ele-mesmo, como, vice-versa, o instante por excelência é o instante criador e posicional; nisso, o Instante opõe-se ao Devir e ao Ser, que são as duas variedades do Intervalo [...]»<sup>14</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer que, à insuficiência tética do ser sem acto, Jankélévitch substitui a insuficiência crónica do instante sem intervalo, confinando

---

<sup>11</sup> *PP*, p. 186: «[...] l’homme ‘se fait’... de temps en temps, et plutôt par manière de dire qu’au sens propre; le reste du temps, [...] l’homme *est fait*, ‘fit’ ou même ‘factus est’; l’homme ne fait que par intermittences, ne se fait que débilement, et seulement dans les instants privilégiés de la décision volontaire; durant l’entre-deux l’homme devient, comme mûrissent les pommes: [...] intransitivement». Cf. «Le Presque-rien», p. 76. As formas verbais latinas «*fit*» (= «é feito») e «*factus est*» (= «foi feito») estão resultando, respectivamente, da flexão da voz passiva do infinitivo «*facere*» (= «fazer») na terceira pessoa do presente e do perfeito do indicativo.

<sup>12</sup> *PP*, p. 244: «[...] une seconde d’inspiration pour des semaines de verbiage, un instant de *verve* pour une année de sieste, – voilà le régime habituel [...] de la divinité ‘diminutive’». Cf., também, *PP*, p. 248: «[...] il faudrait appeler absolu-relatif le sujet impur, celui qui [...] n’est acte qu’à l’occasion, celui qui est Faire par instants ou de loin en loin et Être à longueur d’intervalle».

<sup>13</sup> Cf. *PP*, pp. 200-201.

<sup>14</sup> *PP*, pp. 209-210: «[...] la création est tout entière l’instant lui-même, comme vice versa l’instant par excellence est l’instant créateur et positionnel; l’instant en cela s’oppose au Devenir et à l’Être qui sont les deux variétés de l’Intervalle [...]». Registe-se contudo que – antecipando a viragem que viria a ser operada pela filosofia do tempo de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* – o autor de *Philosophie première* parece, por vezes, pensar o instante como uma modalidade do devir... A este respeito, veja-se, por exemplo, *PP*, p. 255.

a acção humana ao perímetro de uma intuição desprovida de futuro, que, por um lado, «recua a disjunção [do ser e do acto] sem a superar definitivamente»<sup>15</sup>, e, por outro, condena o devir a não ser mais do que uma «entediante continuação e preenchimento muito monótono do entre-dois»<sup>16</sup>.

Estamos em presença de uma desvalorização do devir que passou despercebida à maioria dos comentadores de Jankélévitch<sup>17</sup>, mas sem a qual não é possível compreender a evolução interna de uma filosofia que, daqui em diante, se dedicará a tentar mitigar a «antinomia da pontualidade e da transitividade»<sup>18</sup>, ou melhor: a lançar pontes entre um instante que cria, mas não dura, e um intervalo que dura, mas não cria. De facto, é exactamente para suavizar a radicalidade desta alternativa (da qual jamais abdicará) que o Jankélévitch de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* se encarregará de proceder à «reabilitação da temporalidade»<sup>19</sup>, concebendo-a agora como um misto permanente (e não já intermitente) de intervalo e de instante, que, congregando em si a durabilidade do primeiro e a efectividade do segundo, seria susceptível de *dar continuidade* à criação originária do ser.

Convirá aqui fazer notar, porém, que esta determinação do tempo como o lugar da mútua imbricação do processo e da posição remonta, no quadro da produção filosófica de Jankélévitch, à primeira versão do *Traité des vertus* (1949), nascendo, então, aquando da formulação do problema ético das virtudes<sup>20</sup>. Em rigor, nesse contexto, o autor chamava a atenção para o risco ao qual a sua noção de instante parecia estar submetendo a possibilidade de uma vida moral, nomeadamente: o de inviabilizar o desenvolvimento de uma virtude que, como a seu tempo mostrou Aristóteles<sup>21</sup>, só pode

---

<sup>15</sup> *PP*, p. 255: «[...] l'instant est une victoire... instantanée sur l'alternative, et il recule la disjonction sans la surmonter définitivement».

<sup>16</sup> *PP*, p. 245: «[...] ennuyeuse continuation et remplissage très monotone de l'entre-deux [...]». São virtualmente inumeráveis, aliás, as expressões pejorativas às quais o Jankélévitch de *Philosophie première* está recorrendo, para (num tom não isento de catarismo) caracterizar o intervalo: «diluição» (p. 103), «gaguez» (p. 201), «mediocridade» (pp. 242-243), «oceano de patacoadas» (p. 243)... Cf., também, *AVM* 2, pp. 5-49 (sobre a decadência do devir) e *Mor*, p. 109.

<sup>17</sup> Na verdade, as únicas excepções à regra que conhecemos são as de Jean Wahl, Colin Smith e Lucien Jerphagnon. Cf., respectivamente, «La philosophie de V. Jankélévitch», pp. 214-215 («nous sommes amenés aussi à nous interroger sur la dévalorisation du devenir et d'une certaine qualité sensible dans la philosophie de Jankélévitch»); «The philosophy of Vladimir Jankélévitch», pp. 316-317; *Entrevoir et vouloir*, p. 38.

<sup>18</sup> *JNSQ* 1, p. 243: «[...] l'antinomie de la ponctualité et de la transitivité». Cf. *AVM* 2, p. 35.

<sup>19</sup> *JNSQ* 2.2, p. 185: «réhabilitation de la temporalité». Prova cabal de que Jankélévitch nunca chegou a abandonar em definitivo a dualidade do intervalo e do instante são, sem dúvida alguma, as páginas que – já no final da sua vida – consagrou à questão da essência do ético (nas quais a oposição da continuidade à descontinuidade ressurgiu com toda a sua força). Cf., entre outros excertos possíveis, *PM*, p. 11.

<sup>20</sup> Cf. *TV* 1, pp. 136-147, 173, 482-483 e 782-783 e *AVM* 2, pp. 164 e segs., que seguidamente comentaremos.

<sup>21</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1103a e 1105a-b: «τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἔαν αὐτὰ πως ἔχη, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἔαν ὁ πράττων τως ἔχων πράττη, πρότον μὲν ἔαν εἰδώς, ἔπειτ' ἔαν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτὰ, τὸ δὲ τρίτον καὶ ἔαν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη».

existir sob a forma de um hábito crónico do carácter (ἔθος) – hábito esse que, como sabemos, o instante recusa por definição.

«Lembraí-vos: é da virtude que precisamos; da virtude e, portanto, do hábito e do estado. O fogo de palha superficial da emoção, a curta chama de uma impulsão efémera, não saberiam substituir uma maneira de ser e de querer que reforma ou transforma o próprio coração do agente; uma compaixão passageira não nos qualifica moralmente, uma piedade-expresso não chega para nos converter»<sup>22</sup>.

Ora, a fim de não atomizar por completo a vida moral (disseminando a virtude através de uma série de instantes pontuais que nenhuma continuidade de disposição religaria entre si), o *Traité des vertus* socorrer-se-á da ideia de uma duração intensiva, isto é: da concepção de um intervalo que, ao longo dos seus momentos, estaria assegurando a propagação do fervor do instante. Pois, se a virtude supõe a *coragem incoativa* (o *fiat* drástico e instantâneo, sem o qual nada começa), ela supõe também a *fidelidade traditiva* (o devir intervalar e fluxionário, sem o qual nada continua). Melhor: ela implica a possibilidade de uma *continuação do começo* que, paradoxalmente, reúna em si a posição do novo e a maneira de ser (ἔξις).

«[...] [O] aspecto corajoso [= instante] é apenas a metade de uma virtude, cuja outra metade [...] é fiel continuação [= intervalo]. A virtude não é somente o heroísmo dos dias de glória, mas, ao longo dos dias medíocres, ela guarda a paciente, a quotidiana fidelidade da sua coragem»<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> TV 1, p. 482: «Rappelez-vous: c'est la vertu qu'il nous faut; – la vertu donc l'habitus et l'état: le feu de paille superficiel de l'émotion, la courte flambée d'une impulsion éphémère ne sauraient remplacer une manière d'être et de vouloir qui réforme ou transforme le cœur même de l'agent; une compassion passagère ne nous qualifie pas moralement, une pitié-express n'est pas convertissante». Cf. CPM, pp. 21 e 34 e AES, pp. 198 e segs. (sobre a seriedade como a conduta de um agente que, libertando-se do instante, se mostra capaz de prever e de enfrentar os desafios do futuro).

<sup>23</sup> TV 1, p. 173: «Mais cet aspect courageux n'est que la moitié d'une vertu dont nous avons dit que l'autre moitié était fidèle continuation. La vertu n'est pas seulement l'héroïsme des jours de gloire, mais tout au long des jours médiocres elle garde la patiente, la quotidienne fidélité de son courage». Cf. AVM 2, p. 60 e TV 2.2, p. 344, onde a passagem supracitada foi elucidativamente reformulada nos seguintes termos: «Mais le courageux commencement n'est que la moitié d'une vertu dont nous avons dit que l'autre moitié était fidèle continuation. La vertu n'est pas seulement l'héroïsme des glorieux instants, mais tout au long des jours gris et ternes elle garde la patiente, la quotidienne, la prosaïque fidélité de son courage» (nossos sublinhados). Acerca do tratamento que Jankélévitch concede às virtudes da coragem e da fidelidade (tratamento que, neste âmbito, não podemos detalhar), veja-se TV 1, pp. 181-236 («Le courage et la fidélité»), JERPHAGNON, Lucien, *Op. cit.*, pp. 50-52 & BARTHÉLEMY, Madeleine, «Le 'Traité des vertus' de Vladimir Jankélévitch», *Revue de métaphysique et de morale*, 56 (Paris, 1951), pp. 416-419.

Todavia, para conciliar a fidelidade e a coragem, precisamos, não apenas de um intervalo que absorva e prolongue os efeitos do instante, mas ainda de um instante que não se esfume sem deixar rasto; precisamos, em suma, de um instante que, apesar da sua constitutiva descontinuidade, seja capaz de transfigurar por influxo a própria continuação que o anula. É justamente de um tal instante que, já em 1949, a filosofia de Jankélévitch nos falava. A prová-lo está, entre outros, o fragmento do *Traité des vertus* que abaixo transcrevemos:

«[...] a intenção-minuto [...] [irradia] através da duração, e ilumina o futuro: a fonte luminosa é apenas um ponto, mas a claridade, como o próprio dia, está difundida por todo o lado no espaço. Assim, quando o radioso sol da intuição brilhou durante o instante de um clarão, os nossos conceitos laboriosos descobrem-se iluminados durante longas semanas. Há, pois, no piscar de olhos [...], fervor suficiente para despender no reaquecimento dos longos invernos de seca»<sup>24</sup>.

O que significa isto? Significa, de acordo com o nosso autor, que,

«[...] se a criação se mantém num instante, o abalo ou velocidade que ela imprime à criatura perpetua-se, por movimento adquirido, bem para lá desse instante»<sup>25</sup>.

Escusado será dizê-lo: o «movimento adquirido» ao qual Jankélévitch está fazendo referência é, evidentemente, a temporalidade, uma temporalidade que, neste quadro, se descobre investida da tarefa de caucionar a irradiação do clarão, assumindo-se assim como uma «comunicação contínua de divindade»<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> *TV 1*, p. 482: «Si donc le pur amour est vertu, [...] c'est parce qu'il possède un certain pouvoir transfigurant qui fait l'intention-minute rayonner à travers la durée et illuminer l'avenir: la source lumineuse n'est qu'un point, mais la clarté, comme le jour même, est partout diffuse dans l'espace; ainsi quand le radieux soleil de l'intuition a brillé l'instant d'un éclair, nos concepts laborieux s'en trouvent illuminés pour de longues semaines. Il y a donc dans le clin d'œil [...] assez de ferveur à dépenser pour réchauffer les longs hivers de la sécheresse».

<sup>25</sup> *TV 1*, pp. 482-483: «[...] si la création tient dans un instant, l'ébranlement ou vitesse qu'elle imprime à la créature se perpétue, par mouvement acquis, bien au-delà de cet instant». Cf. *Mor*, pp. 390-391. «Mouvement acquis»: *TV 2.1*, p. 36, *TV 2.2*, pp. 291 e 294-295.

<sup>26</sup> *TV 1*, p. 143: «Il faut plutôt penser que création et procréation désignent le mystère d'une paternité qui communique ses dons divins à la progéniture; le temps lui-même serait cette communication continue de



Trata-se aqui de uma concepção positiva do tempo, que – tal como tivemos ocasião de ver – a metafísica da criação de *Philosophie première* haveria de dinamitar, definindo o intervalo, não já como o lugar da difusão da força tética do instante, mas antes como o lugar da sua degenerescência ôntica<sup>27</sup>, num gesto de depreciação do devir que se justificará, talvez, pelo receio de mergulhar a fundo a posição absoluta do ser (= instante) na relatividade do ser já-posto (= intervalo)<sup>28</sup>.

É precisamente contra este tempo «inactivo, passivo e estéril»<sup>29</sup>, que o Jankélévitch de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* se insurgirá, levando então até às suas últimas consequências a ideia de tempo que esboçara no *Traité des vertus*, que o mesmo é dizer: encarando então o devir como o próprio regime da (re-)criação, e não somente como o recinto secundário da sua irradiação. O primeiro e o mais óbvio sinal de que esse é, em verdade, o projecto capital de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* reside – quanto a nós – no facto de, aí, o autor aplicar ao devir a maioria dos «nomes divinos» e dos «predicados hiperbólicos» que *Philosophie première* atribuíra, em exclusivo, a Deus e ao instante. Não se estranhe portanto que, a partir de 1957, Jankélévitch descreva por sistema o tempo, quer como um «não-sei-quê», quer como um «quase-nada», quer, ainda, como um «para além do ser e do não-ser» ou como um «nada que é tudo»<sup>30</sup>. E não se estranhe também que, em *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Jankélévitch sugira que o tempo poderá, eventualmente, substituir a intuição como meio de superação do paradoxo maior da sua filosofia primeira: aquele (de matriz neoplatónica) que postulava uma relação de inversa proporcionalidade entre o valor da filosofia e o valor do seu objecto, afirmando que só pode haver um discurso positivo sobre o ser já-dado (= negatividade), e que, por seu lado, a posição do ser (= positividade) só condescende a um discurso negativo.

«Se a intuição da efectividade só autoriza uma filosofia negativa da positividade pura [= posição do ser], e se a descrição das modalidades só se presta a uma filosofia positiva da negatividade [= ser já-dado], talvez a

---

divinité, cette infusion d'autonomie non pas à un autre, mais à soi-même, et sur place, et d'instant en instant».

<sup>27</sup> Cf. *PP*, p. 241: «L'intervalle est en quelque sorte la dégénérescence graisseuse de l'instant: l'instant, empêtré dans la graisse [...], devient adipeux et vraiment gâteux, l'acte posant succombe à l'épaississement de la chose posée».

<sup>28</sup> A este respeito, veja-se, por exemplo, *PP*, pp. 139-140.

<sup>29</sup> *PP*, p. 185: «[...] le devenir, mixte 'paresseux' d'être et de non-être, est par lui-même inactif, passif et stérile».

<sup>30</sup> Cf. *JNSQ 1*, pp. 18-21, 24-25 e 69, *JNSQ 2.2*, pp. 90, 93 e 185 e *PI*, pp. 219-220 e 225-226.

auscultação do devir torne enfim possível uma filosofia positiva da positividade [leia-se: um discurso catafático acerca da posição do ser]»<sup>31</sup>.

Mas, para que uma tal «filosofia positiva da positividade» seja de facto viável, necessário é – dissemo-lo já – que o tempo se constitua como uma posição continuada de ser, ou melhor: como uma onto-tese imanente que, *fazendo a todo o momento ser o ser no interior do ser*, estaria em condições de mitigar a disjunção que *Philosophie première* interpusera entre os domínios contraditórios do ser e do acto, do intervalo e do instante. É sobre este tempo ontológico que em seguida nos debruçaremos, não sem antes tratarmos de responder a uma questão preliminar: aquela que está perguntando pela própria possibilidade do nosso acesso a um tempo que, sendo embora *qualquer coisa*, não é certamente *uma coisa*.

---

<sup>31</sup> JNSQ 1, p. 19: «Si l'intuition de l'effectivité n'autorise qu'une philosophie négative de la positivité pure, et si la description des modalités ne se prête qu'à une philosophie positive de la négativité, peut-être l'auscultation du devenir rendra-t-elle enfin possible une philosophie positive de la positivité». Cfr. PP, pp. 99-100: «Car tel est le chiasme ironique, telle l'alternative qui fait tout le paradoxe de la philosophie première: la suprême positivité, parce qu'elle est purement positionnelle, ne donne lieu qu'à une philosophie négative [...]. Vice versa, la philosophie positive vulgaire, celle qui affirme, attribue, s'étale dans la continuation, n'atteint jamais que la négativité de l'étant: de sorte que la positivité n'est jamais donnée à la fois dans l'objet connu et dans l'acte de connaître, dans l'acte comme affirmation et dans l'objet comme position d'existence..., sauf précisément quand il s'agit de la miraculeuse coïncidence de deux positivités au foyer punctiforme de l'intuition. [...] Hors de ce *quasi-nihil* évanouissant, l'objet est positif quand la science est négative; et quand la science se croit positive, c'est l'objet qui est négatif». Claro está que as duas passagens supracitadas se contradizem mutuamente. Pois, a ser verdade que a intuição realiza a «miraculosa coincidência» da positividade do saber e da positividade do sabido (como assevera o autor de *Philosophie première*), não pode ser também verdade que «a intuição da efectividade só autoriza uma filosofia negativa da positividade pura» (como assevera o autor de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*). Para um exame mais pormenorizado do paradoxo central da filosofia primeira de Jankélévitch, cf. as pp. 121-122 e 201-202 da nossa tese.

## CAPÍTULO II

### O SABER DO TEMPO

*«Toda tentativa de explicarlo fracasa por una razón que cualquiera comprende, y es que para definir y entender habría que estar fuera de lo definido y lo entendible»*

Cortázar

*O mau-conhecimento do tempo • Que o tempo não é, nem uma coisa extensa, nem uma coisa pensável • Que o tempo é um quase-nada e um não-sei-quê • A alternativa epistemológica do quid e do quod quanto ao passado, quanto ao futuro e quanto ao presente • A pré-veniência do tempo ao pensar • O englobamento do ser pelo tempo • O tempo como mistério • A futuridade enquanto princípio da impossibilidade da constituição do tempo como um objecto para nós*

Considerado a partir do ponto de vista da consciência que pretende visá-lo, o tempo de Jankélévitch dá-se a pensar como uma «presença brumosa» (ἀμυδρόν τι)<sup>1</sup> que, como o Deus inefável de *Philosophie première*, só se presta a uma entrevisão ambígua e evasiva; ou, se preferirmos: a um mau-conhecimento (*méconnaissance*) onde – veremos como e por quê – o saber da quodidade caminha de mãos dadas com o não-saber da quididade<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 217b, 32-33: «οὐχ ἔστιν ἢ μόλις καὶ ἀμυδρῶς». Cf., igualmente, *PP*, p. 185, *JNSQ* 1, p. 70, *PI*, p. 219, *MI*, p. 114 e *Mor*, p. 35 (onde a sentença aristotélica é citada).

<sup>2</sup> Cf. *JNSQ* 1, pp. 68-86 e *JNSQ* 2.2, pp. 90-97 (que ao longo das próximas linhas comentaremos). Termo de muito difícil tradução em português, o substantivo francês «*méconnaissance*» configura, na filosofia do nosso autor, uma variante tardia daquele conjunto de expressões que, no âmbito de *Philosophie première*, estavam

Estamos aqui em face de uma situação equívoca, que decorre, em primeira instância, do facto do tempo não existir à maneira de uma coisa extensa (*res extensa*), de ele não designar um dado físico que pudéssemos apreender por meio dos sentidos<sup>3</sup>. Na realidade, assim que tentamos indicar ostensivamente a presença do tempo entre as coisas sensíveis, a sua suposta evidência dissolve-se de imediato: tudo o que então encontramos é um universo de objectos, movimentos e eventos intra-mundanos, que, quando muito, se limitam a sinalizar a sua existência. Outra coisa não nos diz Jankélévitch, quando, parafraseando as lições de Bergson sobre a irredutibilidade do tempo, arrisca exprimir-se do seguinte modo:

«Confundimos o tempo com os contadores do tempo, com o quadrante do relógio, que é um pequeno pedaço de espaço circular, com as agulhas que giram em torno desse quadrante, com os calendários; confundimo-lo ainda com os movimentos no tempo, ou com a velocidade desses movimentos; confundimo-lo com as transformações orgânicas que constituem o envelhecimento, e que balizam as idades da vida... Não será antes ele a sucessão dos eventos que preenchem a história e que os historiadores relatam? Mas não, nada disso»<sup>4</sup>.

---

sugerindo a ideia de um saber incompleto («semi-ciência», «semi-gnose...»). Com efeito, derivando etimologicamente do frâncico «*missa*» (= «falso»), o prefixo improdutivo «*més-*» denota menos uma ausência do que uma insuficiência (cf. *JNSQ* 2.2, p. 154). No caso vertente: a insuficiência de um movimento gnoseológico que, conhecendo, ignora (tomando, por exemplo, as partes pelo todo). Cf. *JNSQ* 2.2, p. 15: «S'agissant de la méconnaissance, le préfixe *mé-* indiquerait non pas tant la privation ou la péjoration [...] que l'ambiguïté et l'isosthénie des contradictoires. Par exemple: la *mésintelligence* ou *mécompréhension* comprend de travers, c'est-à-dire connaît sans connaître, et par conséquent 'méconnaît' [...]». Deste modo, e ainda que os dicionários prescrevam o português «desconhecimento» como a mais razoável tradução do francês «*méconnaissance*», optámos por verter o termo através da expressão compósita «mau-conhecimento», chamando assim a atenção para o facto de lidarmos, não com um desconhecimento puro e simples, mas antes com um conhecimento malogrado, que «passa ao lado» da essência mesma daquilo que se propunha conhecer. A nossa escolha é etimologicamente justificada, de resto, pela circunstância do prefixo «*més-*» constituir uma forma obsoleta que, desde há muito, vem sendo substituída na língua francesa, quer por «*mal*» e «*ne... pas*» (no que diz respeito aos verbos), quer por «*mauvais*» (no que diz respeito aos nomes). A respeito da «*méconnaissance*», cf. MOREAU, Daniel, *La question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*, pp. 77-86 & TONON, Alessandra, *Op. cit.*, pp. 132-140.

<sup>3</sup> Cf. *MI*, pp. 126-127, *CPM*, p. 82, *Sour* («L'espérance et la fin des temps», 1965), p. 78 e *PDP* («Dernières lignes écrites»), p. 225.

<sup>4</sup> *JNSQ* 2.2, p. 91: «On confond le temps avec les compteurs du temps, avec le cadran de l'horloge, qui est un petit morceau d'espace circulaire, avec les aiguilles qui tournent autour de ce cadran, avec les calendriers; on le confond encore avec les mouvements dans le temps, ou avec la vitesse de ces mouvements; on le confond avec les transformations organiques qui constituent le vieillissement et que jalonnent les âges de la vie... Ne serait-il pas plutôt la succession des événements qui remplissent l'histoire et que racontent les historiens? Mais non, rien de tout cela». Cf. *Mor*, pp. 37 e 267, BERGSON, Henri, *Essai*, 78-86, pp. 70-77 & HEIDEGGER, Martin, *Die Frage nach dem Ding*, § 5, pp. 21-22.

E, já em tom neoplatónico, o nosso autor acrescenta:

«O tempo está alhures, sempre alhures ao infinito – ou, melhor dizendo: em parte alguma, uma vez que Alhures designa ainda, embora obliquamente e de uma maneira indeterminada, um lugar anónimo no espaço, para o qual ele nos reenvia, para o qual ele espreita...»<sup>5</sup>.

Mas, se o tempo não *existe* à maneira de uma coisa extensa, ele também não *subsiste* à maneira de uma coisa pensável (*res cogitabilis*), de uma ideia geral que estaríamos obtendo por abstracção, ou de uma essência meta-empírica à qual poderíamos aceder por intelecção. Em rigor, sendo dado que o próprio das ideias e das essências consiste na sua *permanência no mesmo* (porque o seu conteúdo eidético nunca se altera); e sendo igualmente dado que o próprio da temporalidade consiste no seu *trânsito para o outro* (porque o seu conteúdo é a alteração ela mesma), força é concluir que o tempo só pode ser pensado por um pensamento que o destemporaliza, identificando-o – ao jeito de Guyau – como um leito imóvel (*lit immobile*) que, à imagem de um continente espacial, estaria englobando estaticamente as coisas que devêm<sup>6</sup>.

«[...] A reflexão que se apoia de forma mais ou menos pesada sobre ele [= tempo] conceptualiza-o e destemporaliza-o: em vez da duração, já só temos entre os dedos [...] coisas, ou um continente que é a dimensão formal dessas coisas»<sup>7</sup>.

E, um pouco mais à frente, Jankélévitch sumaria:

«A invisível corrente temporal, que nem sequer é uma corrente, não se lê, nem no vazio abstracto do continente, nem na morfologia dos conteúdos, nem em nenhuma existência actual. A ‘meditação’ do tempo é pois, como

---

<sup>5</sup> JNSQ 2.2, p. 91: «Le temps est ailleurs, toujours ailleurs à l’infini – ou pour mieux dire: nulle part, puisque Ailleurs désigne encore, quoique obliquement et d’une manière indéterminée, un lieu anonyme dans l’espace auquel il nous renvoie, vers lequel il louches...». Cf. PLOTINO, *Enéadas*, VI, VIII, 16 (acerca do Bem).

<sup>6</sup> Cf. AES, p. 119 & GUYAU, Jean-Marie, «L’évolution de l’idée de temps dans la conscience», pp. 357-358. Em relação à ideia de tempo defendida por Guyau, vejamos-se as pp. 58 e segs. da nossa tese.

<sup>7</sup> JNSQ 1, p. 70: «[...] la réflexion qui pèse un tant soit peu lourdement sur lui le conceptualise et le détemporalise; à la place de la durée, nous n’avons plus entre les doigts que [...] des choses, ou un contenant qui est la dimension formelle de ces choses».

a meditação da morte ou a meditação da música, um vazio recolhimento sem matéria»<sup>8</sup>.

Como é bom de ver, a epistemologia do tempo de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* limita-se a recapitular, *mutatis mutandis*, as grandes linhas de força da epistemologia do absoluto de *Philosophie première*, sugerindo que, à semelhança de Deus, o tempo não constitui, nem um objecto para os sentidos, nem um objecto para o pensar. Será então motivo de espanto que, na senda de *Philosophie première*, Jankélévitch afirme agora que, do tempo, não podemos dizer, nem que ele *é* (uma coisa), nem que ele *não é* (nada)? E será também motivo de espanto que, para se evadir deste *huis-clos* onto-lógico, o nosso autor afirme agora – em uníssono com a *Física* de Aristóteles – que o tempo representa um misto de ser e não-ser, ou melhor: a instância de mediação que está assegurando, em perpetuidade, a passagem do ôntico ao meôntico (e vice-versa)<sup>9</sup>? Talvez seja por isso que, quando intimado (pelo próprio dinamismo da sua reflexão) a definir o tempo, Jankélévitch responderá, simplesmente, que ele «é» o quase-ser (*presque-être*) que procede à entificação do nada sem chegar a participar do ser, ou – conversamente – o quase-nada (*presque-rien*) que procede à desentificação do ser sem chegar a diluir-se no nada.

«[...] Esta maneira de ser do não-ser [= tempo] não é, nem um ser (pois o seu *Esse* é mais móvel do que as areias movediças), nem absolutamente nada (pois este indeterminável é de facto qualquer coisa, ainda que ele não seja coisa!). Aquilo que [...] não cabe em nenhuma definição instantânea e não se esgota em nenhuma morfologia em acto é, seguramente, uma espécie de quase-nada»<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> *JNSQ* 1, p. 70: «L'invisible courant temporel, qui n'est même pas un courant, ne se lit ni dans le vide abstrait du contenant ni dans la morphologie des contenus, ni dans aucune existence actuelle. La 'méditation' du temps, comme la méditation de la mort ou la méditation de la musique, est donc un vide recueillement sans matière».

<sup>9</sup> Cf. *PP*, pp. 185 e 245, *JNSQ* 1, pp. 18-19, 27-28 e 70, *JNSQ* 2.2, pp. 97, 114 e 185 e *TVM*, p. 105. Cfr. ARISTÓTELES, *Op. cit.*, IV, 217b e segs.

<sup>10</sup> *PI*, p. 219: «[...] cette manière d'être du non-être n'est ni un être (car son *Esse* est plus meuble que les sables mouvants) ni rien du tout (car cet indéterminable est bien quelque chose, encore qu'il ne soit pas chose!). Ce qui [...] ne tient dans aucune définition instantanée et ne s'épuise dans aucune morphologie en acte, est assurément une espèce de presque-rien». Cf. *JNSQ* 2.2, p. 93 e *QPI*, p. 26: «Le temps est [...] un objet qui n'est pas un 'objet', un objet qui n'est rien, et qui est pourtant quelque chose: qui est donc *presque rien*. Le temps est quelque chose qui n'est rien; qui est tout! qui est *tout et rien*».

É justamente esta quase-nulidade do tempo que explica que ele se ofereça ao pensar sob a forma de uma evidência inevidente (*évidence inévidente*). Trata-se aqui de um paradoxo epistemológico que, no decurso das *Confissões*, Agostinho plasmou – à sua maneira – na sua célebre resposta à pergunta «o que é o tempo?» (*quid est tempus?*): «se ninguém mo pergunta, sei; mas, se quero explicá-lo a quem mo pergunta, não sei»<sup>11</sup>. Ora, de acordo com Jankélévitch, o fundamento do carácter simultaneamente evidente e inevidente do tempo radica, em última análise, na diferença que está separando entre si os referentes denotados, na sentença de Agostinho, pelos termos «sei» («scio») e «não sei» («nescio»). É que, para o nosso autor, o tempo é sabido e ignorado *ao mesmo tempo*, mas não *do mesmo modo* – pois, aquilo que então ignoramos é a sua quiddidade (*o que ele é*), e aquilo que então sabemos é a sua quodidade (*que ele devém*). Assim, ainda que o tempo não consinta ser questionado quanto à sua essência (οὐσία) pelo pronome interrogativo *quid* (uma vez que ele não é *uma coisa*), ele consentirá, talvez, ser constatado na sua presença (παρουσία) pela conjunção indicativa *quod* (uma vez que ele é *qualquer coisa*), firmando-se desta forma como o correlato de um «saber diluído» que, pressentindo a sua efectividade, desconhece os seus predicados (pela simples razão de que ele não os tem)<sup>12</sup>. Podemos portanto dizer, em suma, que, porque é quase-nada, o tempo comparece ao *pensar* como uma «quodidade sem conteúdo»<sup>13</sup> (ou desprovida de matéria pensável) que, furtando-se a toda a determinação de essência, só se deixa designar por nós como um não-sei-quê (*je-ne-sais-quoi/nescioquid*). «[...] O devir ele-mesmo é o não-sei-quê por excelência. O tempo é justamente aquilo cujo *quod* eu adivinho, sem saber o seu *quid* [...]»<sup>14</sup>.

A alternativa epistemológica do *quid* e do *quod* representa uma fatalidade que Jankélévitch está detectando um pouco por todo o lado (na oposição existente entre o conhecimento da matéria e do espírito, dos mecanismos e dos organismos...), e que cada um dos diferentes momentos do tempo parece confirmar a seu modo, impedindo-nos, em qualquer instância, de aceder a algo como uma «gnose bilateral»<sup>15</sup>. Vejamos como e por quê.

<sup>11</sup> AGOSTINHO, *Confessionum*, XI, 14, 17 (PL 32, 816): «Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio [...]». Façamos neste contexto notar que, em momento algum de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Jankélévitch se dedica a comentar a supracitada passagem das *Confissões*, servindo-se apenas dela para melhor explanar a sua própria tese sobre o tempo.

<sup>12</sup> JNSQ 1, p. 55: «savoir dilué». Cf. IN, p. 108: «[...] le résidu de temporalité qui forme le noyau du temps est indéfinissable [...] parce qu'il échappe à toute prédication et parce qu'il n'y a rien à en dire [...]».

<sup>13</sup> JNSQ 1, p. 69: «quoddité sans contenu».

<sup>14</sup> JNSQ 1, p. 77: «[...] le devenir lui-même est le je-ne-sais-quoi par excellence. Le temps est cela même dont je devine le *quod* sans en savoir le *quid* [...]». A este mesmo respeito, cf. JNSQ 1, pp. 18-25 e JNSQ 2.2, p. 93.

<sup>15</sup> JNSQ 1, p. 70: «gnose bilatérale».

α) No caso do *passado*, a relação estabelecida entre o *quid* e o *quod* varia em conformidade com a natureza pura ou impura da recordação que o visa, isto é: consoante o passado seja recordado em função da sua *substancialidade gramática* (= recordação impura), ou – pelo contrário – em função da sua *facticidade pneumática* (= recordação pura). Se a recordação for impura, a consciência intui o *quid*, mas ignora o *quod*: ela evoca, de maneira mediata e voluntária, o conteúdo nocional (e destemporalizado) de um evento passado, recordando *o que* por ele foi produzido (por exemplo, o conhecimento da *Odisseia* de Homero), sem voltar a trazer à presença a vivência que o produziu. Ao invés, se a recordação for pura, a consciência intui o *quod*, mas ignora o *quid*: ela evoca, de maneira imediata e involuntária, a realidade efectiva (e temporalizada) de um evento passado, recordando *que* ele foi vivido (por exemplo, que há dez anos li a *Odisseia* de Homero), sem voltar a trazer à presença *o que* por ele foi produzido<sup>16</sup>.

β) Menos ambivalente é, sem dúvida, a relação que se tece entre o *quid* e o *quod* no âmbito do conhecimento do *futuro*. Nós sabemos de ciência certa *que* o futuro será *sponte sua*, sem nunca podermos dizer *o que* ele virá a ser ao certo, obtendo assim um semi-saber (*demi-savoir*) isento de especificações quiditativas, que prima pelo seu carácter formal (ou seja: pelo facto de nada de determinado estar oferecendo à consciência). Estamos perante um tempo desqualificado e inqualificável, que a consciência apreende enquanto tal no modo passivo da espera (*attente*), e que ela tenta qualificar, quer no modo antecipativo da esperança (*espérance*) – aguardando então que o futuro adopte espontaneamente a orientação que deseja –, quer no modo activo do esforço (*effort*) – moldando então o destino pela sua acção. Mas, independentemente do fervor da nossa esperança e da eficácia do nosso esforço (que visam sempre o ainda-não a partir do agora), o futuro em si mesmo considerado nunca constitui um objecto de quidificação, pela simples razão de que, seja qual for o momento do tempo em que o encaremos, ele jamais *é* e sempre *será*, assumindo-se por conseguinte como um horizonte infinito (na sua abertura e imprevisibilidade), que «só se torna quiditativo ele-mesmo numa previsão conceptual que o eternize ou num futuro anterior que o passadize»<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Jankélévitch labora aqui, declaradamente, sobre a herança da distinção que Bergson introduziu entre 1) o domínio da memória (impura e utilitária) que conforma o hábito, e; 2) o domínio da memória (pura e contemplativa) que conforma a recordação. Cf. BERGSON, Henri, *Matière et mémoire*, 83-96, pp. 225-235. Cfr. JNSQ 1, p. 71.

<sup>17</sup> JNSQ 1, pp. 71-72: «[...] le futur est, à l'état spontané, une effectivité sans déterminations quidditatives, et ne devient quidditatif lui-même que dans une prévision conceptuelle qui l'éternise ou dans un futur antérieur qui le passéise». *Nota bene*: porque (tanto em francês como em português) o verbo «passer»/«passar» reclama, com frequência, um complemento circunstancial de espaço (como na frase «je passerai par l'aéroport»/«eu passarei pelo aeroporto»), Jankélévitch recorrerá pontualmente ao neologismo verbal «passéiser» (que traduziremos por «passadizar») para libertar o passado ao qual se refere de toda e



γ) Porém, se, no passado e no futuro, o conhecimento da quididade e o conhecimento da quodidade se excluem reciprocamente, no *presente*, nada parece obstar – *prima facie* – a que a gnose da essência e a gnose da posição sejam conjuntamente dadas num acto de consciência indiviso. *Agora*, podemos saber *que* Pedro é e *o que* ele é, mas a intuição no seio da qual estes dois saberes coincidem, essa, diz-nos Jankélévitch, não dura mais do que um *instante*. Na verdade, visto que o presente se deixa aqui definir como o intangível (e sempre móvel) ponto de tangência do futuro iminente e do passado imediato; visto que ele designa apenas o instante em que o ainda-não-ser se inscreve no ser, *ao mesmo tempo* que o ser se dissolve no já-não-ser, necessário é concluir que, a ser algo, ele será quando muito uma aparição desaparecente (*apparition disparaissante*) que, renascendo embora no momento em que morre, morre também no momento em que renasce. Ora, identificando-se sem resíduo com a liminaridade do instante (que o mesmo é dizer: com uma não-duração), o presente não pode, de forma alguma, garantir a subsistência no tempo do vínculo que estabelece entre os termos que em si religa, no caso vertente: o conhecimento-*do-que* e o conhecimento-*que*<sup>18</sup>. O que significa isto? Significa que, uma vez em presença do presente, a epistemologia do tempo de Jankélévitch substituirá a alternativa do *quid* e do *quod* pela alternativa do intervalo e do instante, afirmando que, se o *quid* e o *quod* se inter-repelem no saber do passado e do futuro, eles conjugam-se no saber do presente, mas somente durante um instante onde, efectivamente, *nada há que possa ser sabido*. Desta maneira, quer a consciência se instale no antes, no agora ou no depois, ela nunca chega a conhecer plenamente os diferentes tempos com os quais então se confronta – pois, ou ela ignora o *quid*, ou ela ignora o *quod*, ou ela intui os dois por intermédio de uma síntese malograda que se esfuma com o instante que passa.

Equívoco porque misto de ser e não-ser (ou porque é quase-nada); equívoco porque impensável na sua quididade (ou porque é não-sei-quê), o tempo do qual Jankélévitch nos fala é, ainda, equívoco porque pré-veniente (*prévenant*) e englobante (*englobant*)<sup>19</sup>. Trata-se de dois qualificativos, que – tal como teremos a oportunidade de ver – estão exprimindo uma dupla relação de imanência, mais precisamente: a imanência

---

qualquer conotação espacial. Registe-se, ademais, que o nosso autor acrescenta também por vezes o sufixo «-ité»/«-dade» ao substantivo temporal «*passé*»/«passado», forjando desta maneira o neologismo «*passéité*» (que traduziremos por «passadidade») para melhor exprimir o estado-de-ser-passado.

<sup>18</sup> Cf. *JNSQ* 1, p. 74: «[...] l'instant exclut la persistance de 'quelque chose' – autrement dit: le point-présent renonce à l'épaisseur pluridimensionnelle de la durée: c'est pourquoi le vrai nom de cette apparition disparaissante [...] est Presque-rien».

<sup>19</sup> Cf. *JNSQ* 2.2, pp. 90-97, *IN*, pp. 22-31, *Mor*, pp. 37 e 261, *TVM*, p. 103 e *PI*, p. 231 (que daqui para a frente comentaremos).

do tempo ao pensar (= pré-veniência) e a imanência do ser ao tempo (= englobamento). Vamos por partes.

Não é a primeira vez que, na esteira de Jankélévitch, nos cruzamos com a expressão «pré-veniência». De facto, no quadro da metafísica de *Philosophie première*, o termo ocorria amiúde para tornar claro que, na ordem da génese, a posição absoluta do ser tem forçosamente de vir antes ou *pré-vir* à totalidade do ser posto (sob pena de se confundir com um dos seres cujo engendramento tem de assegurar)<sup>20</sup>. No entanto, se, quando aplicada ao absoluto, a pré-veniência sinaliza a sua *anterioridade tética* a respeito do *ser que principia*, quando aplicada ao tempo, ela sinaliza apenas a sua *anterioridade noética* a respeito do *pensar que possibilita*, denotando portanto, não o *acto posicional* que faz nascer o ôntico, mas a *forma a priori* que viabiliza a gnose<sup>21</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer, em substância, que o tempo constitui a condição de possibilidade simultaneamente objectiva e subjectiva de um pensar que, pensando, se determina, não só como um *acto intra-histórico* que necessariamente exige a sua datação no tempo, mas também como um *acto intra-mental* que necessariamente exige a sucessão no tempo dos conteúdos que articula. Na realidade, se, por um lado, eu apenas posso pensar que  $2 + 2 = 4$  por meio de um acto de consciência enraizado e circunstanciado no tempo, por outro, esse acto precisa ele mesmo do tempo para representar e sintetizar os diversos elementos que o compõem. Assim, seja qual for o momento do tempo em que pensemos, o tempo, esse, encontra-se desde sempre já-dado como o fundamento *a priori* que, onto-epistemologicamente, precede e permite o desenvolvimento do pensar no mundo e na consciência.

Prova da pré-veniência do tempo em relação ao pensar é, para Jankélévitch, o facto de que o tempo só se deixa pensar de modo temporal. Pois, não pressupõe subrepticamente a definição do tempo o próprio objecto que se propõe definir?

---

<sup>20</sup> Cf. as pp. 170 e segs. da nossa tese.

<sup>21</sup> Cf. *PM*, p. 16, *IN*, pp. 7, 10, 71, 91, 102, 105-106, 114, 180, 231 e 267, *Mor*, p. 268, *AES*, p. 119 e *PI*, p. 191 (tempo = *a priori*). Na medida em que Jankélévitch adopta aqui o léxico de Kant (nomeando o tempo como uma forma *a priori*), torna-se imperativo esclarecer o seguinte: 1) que, para Kant, o tempo é *a priori* porquanto estatui (lado a lado com o espaço) a condição de possibilidade estritamente subjectiva de toda a intuição sensível (existindo desta maneira *para nós*, mas não *em si*); 2) que, para Jankélévitch, o tempo é *a priori* porquanto estatui 2.1) a condição de possibilidade subjectiva de toda a discursão intelectual (existindo desta maneira *para nós*), mas ainda porquanto estatui 2.2) a condição de efectividade objectiva da totalidade articulada do ser (existindo desta maneira *em si*). Consequentemente, muito embora Kant e Jankélévitch pareçam falar a uma só voz da «*a prioridade* do tempo», a extensão que em cada caso atribuem à expressão, essa, está longe de ser a mesma. Sobre a natureza *a priori* do tempo kantiano, cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B46 e segs.

«É impossível caracterizar o tempo, a não ser com palavras já temporais: a definição, nestas matérias, pressupõe inevitavelmente o definido! Não é o tempo uma instância última, irreduzível, que reenvia sempre a si mesma, e se define circularmente por si mesma? A análise não pode ir mais além. Para definir a prosa, o Senhor Jourdain exprime-se em prosa, e supõe tacitamente o problema resolvido. Mas, a petição de princípio é *a fortiori* legítima quando se trata do tempo, porque o tempo é um *'a priori'*. É impossível falar do tempo sem que o próprio discurso leve tempo, sem raciocinar no tempo, sem empregar as palavras do tempo, verbos e advérbios, e sem que uma temporalidade pré-veniente se tenha antecipado furtivamente à nossa análise e à nossa reflexão ela-mesma»<sup>22</sup>.

Com efeito, a falácia lógica informal que, na senda de Aristóteles, a tradição latina rebaptizou, quer como «petição de princípio» (*petitio principii*), quer como «círculo vicioso» (*circulus vitiosus*), denuncia o logro de uma definição que pressupõe aquilo que lhe compete definir<sup>23</sup>. Trata-se aqui de uma acusação de circularidade, que supõe, também ela, a necessidade da recíproca exterioridade (ou da não-implicação) daquele que define e daquilo que é definido; ou, se quisermos: de um sujeito e de um objecto que a estrutura lógica da proposição claramente demarca. Ora, é justamente esta partição primitiva (*Urtheilung*) que, de acordo com Jankélévitch, está sendo anulada pela relação quiasmática que se estabelece entre um tempo e um pensar que, para pensá-lo, tem já de pressupô-lo como a condição *a priori* do seu exercício, descobrindo-se assim cativo do próprio objecto que pretendia pensar<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> PM, p. 16: «Impossible de caractériser le temps, sinon avec des mots déjà temporels: la définition, en ces matières, présuppose inévitablement le défini! Le temps n'est-il pas une instance ultime, irréductible, qui renvoie toujours à elle-même et se définit, circulairement, par elle-même? L'analyse ne peut aller au-delà. Monsieur Jourdain, pour définir la prose, s'exprime en prose, et suppose tacitement le problème résolu. Mais la pétition de principe est *a fortiori* légitime quand il s'agit du temps, puisque le temps est un *'a priori'*. Impossible de parler du temps sans que le discours lui-même prenne du temps, sans raisonner dans le temps, sans employer les mots du temps, verbes et adverbes, sans qu'une temporalité prévenante ait devancé furtivement notre analyse et notre réflexion elle-même». Cf. JNSQ 2.2, pp. 96 e 114 e IN, p. 30. O Senhor Jourdain ao qual o nosso autor alude é o protagonista de uma célebre comédia-ballet de Molière. Cf. MOLIÈRE, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1956, vol. II, *Le bourgeois gentilhomme*, pp. 511-592.

<sup>23</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Primeiros analíticos*, II, 64b28-65a26. Convém fazer notar que a «prova circular ou recíproca» (τὸ δὲ κύκλω καὶ ἐξ ἀλλήλων δείκνυσθαί) sobre a qual o Aristóteles dos *Primeiros analíticos* se debruça, nada tem a ver com um círculo vicioso, designando apenas um modo de construção silogística onde a conclusão de S1 é convertida na premissa maior de S2, por forma a provar a premissa menor de S1. Cf. *Op. cit.*, II, 57b18-59b1. Registe-se, ainda, que a petição de princípio aristotélica (τὸ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι) sanciona somente uma falácia de cariz silogístico. No caso das proposições, o seu equivalente seria o ὑπέρων πρότερον, isto é: uma proposição que demonstra o antecedente por via do consequente. Cf. *Op. cit.*, II, 64b32.

<sup>24</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe*, parte I, vol. 2, 1977, *Sein und Zeit*, §§ 2, 32 e 63, pp. 7-8, 152-153 e 314-316 (*Being and time*, trad. John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford-Cambridge, Blackwell, 2001),

«[...] O tempo encontra-se dos dois lados ao mesmo tempo, no objecto e na intimidade de um sujeito cognoscente inextricavelmente enredado no devir. A parcialidade de um sujeito [...] ele-mesmo temporal de parte a parte e de fio a pavo: eis aquilo que impede a temporalidade cognoscente de conhecer exhaustivamente o temporal, e de o analisar a fundo [...]»<sup>25</sup>.

Contudo, se, numa óptica epistémica, o tempo se afirma como imanente ao pensar, numa óptica ontológica, é o ser que se afirma como imanente ao tempo – considerado agora, não como a *forma* que antecede e possibilita a *totalidade do consciente* (= temporalidade pré-veniente), mas como o *meio* que compreende e delimita a *totalidade do existente* (= temporalidade englobante). Em rigor, para Jankélévitch, o tempo constitui o sistema de referência omnipresente e omni-abarcante, no interior do qual os seres se inscrevem e se determinam enquanto tais:

«[...] tudo está no tempo, ἐν χρόνῳ, inclusivamente o movimento (pois o movimento ‘dura’ um certo tempo), e o cronómetro que o mede, e as clepsidras que medem a duração; o tempo não deixa nada fora de si mesmo (ἐξω αὐτοῦ)! O tempo, que está por todo o lado (πανταχοῦ), é então o universal englobante, τὸ ἐν ᾧ [= o «aquilo no qual»]»<sup>26</sup>.

Neste ponto, é preciso que não nos deixemos atraindo pelas metáforas espaciais que a linguagem nos impõe. Entenda-se: ainda que o englobamento do qual Jankélévitch nos fala esteja dando conta da plena imersão do ser *no* tempo, ele não exprime, de todo, uma vinculação de carácter espacial, na qual o tempo figuraria como um continente universal, ou melhor, como uma espécie de espaço dilatado ou hiperbólico que abarcaria em si a totalidade do espaço *stricto sensu*, e que só se distinguiria dele por força da sua

---

acerca da intrínseca circularidade da pergunta pelo ser, do entendimento (*Verständnis*) e da interpretação. Acerca da partição primitiva do sujeito e do objecto, cf. HÖLDERLIN, Friedrich, «Über Urtheil und Seyn», p. 216, bem como a p. 141 da nossa tese.

<sup>25</sup> JNSQ 2.2, pp. 96-97: «[...] le temps se trouve des deux côtés à la fois, dans l’objet et dans l’intimité d’un sujet connaissant inextricablement mêlé au devenir. La partialité d’un sujet [...] lui-même temporel de part en part et de fond en comble: voilà ce qui empêche la temporalité connaissante de connaître exhaustivement le temporel et de l’analyser à fond [...]».

<sup>26</sup> IN, p. 23: «[...] tout est dans le temps, ἐν χρόνῳ, y compris le mouvement (car le mouvement ‘dure’ un certain temps), et le chronomètre qui le mesure, et les clepsydres qui mesurent la durée; le temps ne laisse rien en dehors de lui-même (ἐξω αὐτοῦ)! Le temps, qui est partout (πανταχοῦ) est donc l’universel englobant, τὸ ἐν ᾧ». Cf. IN, p. 114 & PLOTINO, *Enéadas*, III, VII, 8.

maior capacidade de compreensão<sup>27</sup>. Na verdade, a preposição espacial «em» («ἐν»/«in»/«dans») e o tipo de radicação que ela prescreve – o ser-em (ἐνείναι/inesse/être-dans) ou o envolvimento irrecíproco de um conteúdo por um continente – não basta para explicar a relação que se tece entre o ser e o tempo, nomeadamente: uma relação de mútua imbricação, que exclui de si o dentro (*dedans*) e o fora (*dehors*). É que, para Jankélévitch, nem o tempo representa o mero invólucro do ser, nem o ser está sendo meramente envolvido pelo tempo. Não: aqui, o ser e o tempo estão – como o corpo e a alma (σῶμα-ψυχή), na metafísica de Plotino – indissociavelmente um no outro (*l'un dans l'autre*)<sup>28</sup>. «[...] O tempo envolve todos os seres, mas está, por seu turno, envolvido nos detalhes infinitesimais da sua estrutura; a reciprocidade do ser-em, isto é, da relação continente-conteúdo, e a simultaneidade do dentro-fora, testemunham do equívoco temporal», escreve o nosso autor<sup>29</sup>.

Estamos em presença de um argumentário que, diga-se, pouco tem de próprio: ele é, nas suas grandes linhas, o mesmo que Heidegger explanara no § 12 de *Sein und Zeit*, para descrever a relação que se estabelece, não entre o ser e o tempo, mas entre o ser e o mundo<sup>30</sup>. Efectivamente, nesse contexto, Heidegger mostra-nos como o *Dasein* (leia-se: aquela entidade que em qualquer caso eu próprio sou) é necessariamente con-formado por um *a priori* omni-englobante, que lhe confere a possibilidade de ser-em (*In- Sein*) em geral. Pois bem: esse *a priori* ontológico em virtude do qual o *Dasein* vem a ser-em, é o próprio mundo – o que, por sua vez, nos obriga a tematizar o *Dasein* a partir do seu ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) como *Da-sein* (= ser-aí). Todavia, segundo Heidegger, o «no» («in») da expressão «ser-no-mundo» não ordena, de maneira alguma, uma relação espacial de continente a conteúdo: ele atesta, isso sim, da intestina pertença do *Dasein* a uma estrutura existencial de sentido (= mundo), na qual desde sempre ele já reside, e «fora» da qual ele nem sequer seria.

---

<sup>27</sup> Cf. *IN*, p. 23: «[...] peut-on dire que les mots *in tempore* aient ici un sens? Peut-on même dire que l'espace en général, que l'espace tout entier soit 'dans le temps', et par suite que le temps soit l'universel englobant et l'universel contenant? Ce serait insinuer que le temps, contenant l'espace, est à son tour contenu dans l'espace, que le temps lui-même est un récipient, c'est-à-dire quelque chose de spatial: la capacité de ce récipient serait simplement plus spacieuse que celle de tous les récipients spatiaux, plus vaste même que la χώρα des métaphysiciens; le temps serait le contenant de tous les contenus; il serait un contenant comme tant d'autres, quoique plus grand [...]». Cf., também, *MI*, p. 161. Sobre o muito controvertido sentido da χώρα (= espaço primordial), veja-se PLATÃO, *Timeu*, 47e-53b, HEIDEGGER, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, p. 71 & DERRIDA, Jacques, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.

<sup>28</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas*, IV, III, 9 & *Mor*, p. 361 e *MI*, p. 94.

<sup>29</sup> *JNSQ* 2.2, p. 96: «[...] le temps enveloppe tous les êtres, mais il est à son tour enveloppé dans les détails infinitésimaux de leur structure; la réciprocité de l'être-dans, c'est-à-dire du rapport contenant-contenu, et la simultanéité du dedans-dehors témoignent de l'équivoque temporelle». Cf. *Mor*, p. 176 e *IN*, p. 24.

<sup>30</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, § 12, pp. 52-59 («Die Vorzeichnung des In-der-Welt-seins aus der Orientierung am In-Sein als solchem»).

«Ser-em [...] refere um estado do ser do *Dasein* e é um *Existencial*. Assim, não se pode pensá-lo como o estar-presente-à-mão de uma coisa corpórea (como um corpo humano) ´num` ente que está presente-à-mão<sup>31</sup>. O ser-em tão pouco refere o ´estar-um-no-outro` espacial do presente-à-mão, assim como ´em` também não significa primordialmente uma relação espacial do tipo mencionado; ´em` [*in*] deriva de *innan* – morar, *habitare*, residir; ´an` significa: eu estou habituado, eu estou familiarizado com, eu tomo conta de algo, e tem o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. Este ente, ao qual o ser-em neste sentido pertence, é aquele que descrevemos como o ente que eu próprio sou [*bin*]. O termo ´bin` está ligado a ´bei` [= junto de]; ´eu sou` [*ich bin*] quer de novo dizer: eu moro, eu resido junto... do mundo [...]. *Ser-em é, portanto, o termo formal e existencial para o ser do Dasein, que tem o ser-no-mundo como seu estado essencial*»<sup>32</sup>.

Mas, não é apenas de Heidegger que Jankélévitch deriva, silenciosamente, a ossatura da sua teoria do englobamento temporal: é, também – e sobretudo –, da filosofia de Gabriel Marcel, e, em particular, da sua doutrina do mistério (*mystère*) ou do

---

<sup>31</sup> A expressão «*Vorhandensein*» (que traduzimos, arrevesadamente, como «estar-presente-à-mão») recobre, *lato sensu*, a esfera das coisas (*Dinge*) que estão simplesmente dadas na neutralidade da sua presença. A este modo de ser opõe-se, para Heidegger, não só o do *Dasein*, mas ainda o do *Zuhandensein* (= estar-pronto-para-a-mão), ou seja: a esfera dos utensílios (*Zeugen*) que são descobertos por nós como elementos de um sistema de usos inter-referenciais, que tem a estrutura do «em-ordem-a», *Um-zu* (uso o martelo «em-ordem-a» pregar um prego na parede, uso a estante «em-ordem-a» arrumar os meus livros...). A respeito da diferença introduzida por Heidegger entre o *Vorhandensein*, o *Dasein* e o *Zuhandensein*, cf. INWOOD, Michael, *A Heidegger dictionary*, Oxford-Malden, Blackwell, 1999, pp. 128-130.

<sup>32</sup> HEIDEGGER, Martin, *Op. cit.*, § 12, p. 54: «In-Sein [...] meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein *Existenzial*. Dann kann damit aber nicht gedacht werden an das Vorhandensein eines Körperdinges (Menschenleib) ´in` einem vorhandenen Seienden. Das In-Sein meint so wenig ein räumliches ´Ineinander` Vorhandener, als ´in` ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet; ´in` stammt von *innan* –, wohnen, *habitare*, sich aufhalten; ´an` bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von *colo* in Sinne von *habito* und *diligo*. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck ´bin` hängt zusammen mit ´bei`; ´ich bin` besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei... der Welt [...]. *In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat*». No entanto, se o ser-no-tempo jankelévitchiano permanece ancorado à linguagem espacial da tradição metafísica (porque exprime a mutualidade do continente e do conteúdo no quadro da relação ser-tempo), o ser-no-mundo heideggeriano parece libertar-se em definitivo dessa amarra, dando-se sem mais a pensar como um existencial, que o mesmo é dizer: como um estado equiprimordial (*Gleichursprünglich*) do ser do *Dasein*. Veja-se aliás como, ao invés de Jankélévitch, Heidegger nega liminarmente que pudéssemos entender a relação ser-mundo a partir do modelo do estar-um-no-outro (*Ineinandersein*).

metaproblemático (*metaproblématique*)<sup>33</sup>. De facto, ao longo da sua obra, Marcel foi forjando uma drástica distinção entre o âmbito do problemático e o âmbito do misteriológico<sup>34</sup>. Ao primeiro, competem as questões (técnicas e resolúveis) que estão simplesmente colocadas à distância diante de mim (*devant moi*), e cuja posição solicita uma operação partitiva do meu ser; ao segundo, competem as questões (existenciais e irresolúveis) que estão simultaneamente colocadas diante de mim e em mim (*en moi*), e cuja posição co-implica a totalidade mesma do meu ser. Trata-se aqui de uma distinção cujo fundamento radica, em última análise, na possibilidade de diferentes modos de participação (*participation*) da pessoa nas questões com as quais se debate<sup>35</sup>. Assim, se uma equação matemática constitui um problema, uma questão na qual participo de maneira funcional, na medida em que não sou reflexivamente questionado por ela quanto ao sentido da minha existência, a finitude do ser, essa, constitui um mistério, uma questão na qual participo de maneira plenária, na medida em que me descubro intimamente comprometido (*engagé*) no seio da própria questão que formulo. Digamos, pois, que o mistério designa o domínio das questões que, imanentemente, me englobam já como parte integrante daquilo que por elas é questionado. «O mistério é qualquer coisa na qual me encontro comprometido [...], não [...] parcialmente, por qualquer aspecto determinado e especializado de mim mesmo, mas [...] por inteiro, enquanto realizo uma unidade que, de resto e por definição, nunca pode apreender-se a si mesma»<sup>36</sup>. Tais são, para Marcel, os mistérios do ser, da liberdade e do amor; tal é, para o nosso autor, o mistério de um tempo que – como vimos – engloba o ser, co-

---

<sup>33</sup> Cf. MARCEL, Gabriel, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1968, pp. 146 e 182, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1967, p. 57 e *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968, pp. 77 e segs. (entre muitas outras passagens possíveis). Jankélévitch emprega amiúde a noção de mistério (vinculando-a, ou não, a Marcel), mas, curiosamente, nunca a aplica ao tempo. Cf. *TV 1*, pp. 412 e segs. (acerca do mistério do respeito) e 786 e segs. (acerca do mistério da inocência), *Fau 2*, p. 324 e *MI*, pp. 92-94 e 138-139 (acerca do mistério da música), *PP*, pp. 113-114, 163 e 218 (acerca do mistério do instante) e 139, 175, 186-187, 197-200 e 220 (acerca do mistério da criação), *JNSQ 1*, pp. 246-247 (acerca do mistério do nós), *IN*, pp. 274-275 (acerca do mistério do passado), *QPI*, p. 114 (acerca do mistério do recomeço), *Deb 1*, pp. 19-21, *Mor*, pp. 5-9, 23-24, 119-124, 197, 227, 307, 326-327, 386-387 e 421-422 e «Réflexions sur la mort» (entrevista com Georges Van Hout), *La pensée et les hommes*, 14 (Bruxelles, 1970), p. 206 (acerca do mistério da morte). A versão que desta entrevista nos é apresentada por Françoise Schwab na colectânea *Penser la mort?* (cf. pp. 46-60) encontra-se inexplicavelmente truncada, razão pela qual não nos socorremos dela.

<sup>34</sup> Cf. *TV 1*, pp. 561 e 787, *PP*, p. 177, *MC 3*, p. 42 e *PI*, p. 216 (sobre a antinomia do problema e do mistério na filosofia de Marcel).

<sup>35</sup> Em relação à ideia marceliana de participação, cf. MARCEL, Gabriel, *Fragments philosophiques*, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1964, pp. 23 e segs., *Le mystère de l'être*, Paris, Aubier, 1951, vol. I, pp. 119 e segs. e *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, pp. 35 e segs.

<sup>36</sup> MARCEL, Gabriel, *Les hommes contre l'humain*, Paris, La Colombe, 1951, p. 69: «Le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, et ajouterait-je, non pas engagé partiellement par quelque aspect déterminé et spécialisé de moi-même, mais au contraire engagé tout entier en tant que je réalise une unité qui d'ailleurs, par définition, ne peut jamais se saisir elle-même [...]».

determinando assim estruturalmente um sujeito que nunca pode considerá-lo como um mero objecto para-si.

De acordo com Jankélévitch, o tempo configura um meio omni-englobante que, em tese, o homem deveria ser capaz de englobar por seu turno, elevando-se acima do «plano de imanência» que ele estatui, por intermédio de um acto de sobreconsciência transcendente (*surconscience transcendante*)<sup>37</sup>. Na realidade, o próprio da consciência consiste na sua capacidade de se desdobrar ao infinito, num movimento que lhe permite, não apenas apreender-se a si mesma (= autoconsciência reflexiva), mas também englobar o conjunto de condições que a englobam, para as pensar enquanto tais (= sobreconsciência transcendente)<sup>38</sup>. Porém, o tempo que engloba a consciência não pode ser conversamente englobado por ela na sua inteireza, porquanto comporta, por definição, «um princípio de abertura infinita» ou uma «dimensão de inacabamento que nos escapa»<sup>39</sup>. O «princípio» ou «dimensão» de que aqui se fala – escusado será dizê-lo – é o futuro, esse sempre imprevisível ainda-por-vir, que a consciência não pode, em caso algum, sobrevoar de forma panorâmica (pela simples razão de que ele nem sequer *é*, mas *será*). Com efeito, e tal como salienta o Jankélévitch de *L'irréversible et la nostalgie*, a consciência encontra-se em relação ao futuro numa atitude de permanente expectativa:

«[...] os momentos advêm gota a gota, perante um espectador imprevidente ocupado a vivê-los um após o outro, [...] à espera do momento seguinte, e até ao fim na ignorância algo ansiosa de um futuro parcialmente indeterminado»<sup>40</sup>.

E, de pronto, o nosso autor acrescenta:

---

<sup>37</sup> O tema da sobreconsciência (que percorre em filigrana a filosofia de Jankélévitch) é abordado com especial acuidade em: *MI*, p. 152, *Mor*, pp. 36-38, 183 e segs. e 371 e segs. e *TV 2.2*, pp. 451 e segs. (sobre a consciência mentirosa). Acerca do plano de imanência, cf. DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la Philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, pp. 39 e segs.

<sup>38</sup> Cf. *MC 1*, pp. 1-2, *IN*, pp. 23-24 e *Mor*, pp. 140, 161-162, 378 e segs. e 400 (sobre o regime do englobante englobado).

<sup>39</sup> *IN*, p. 22: «La succession temporelle est enveloppante parce que, malgré nos pouvoirs de prévision, elle ne peut jamais être entièrement survolée, ni surplombée, ni surmontée: dans le devenir *en train de devenir* il y a toujours une dimension d'inachèvement qui nous échappe, [...] un principe d'ouverture infinie en vertu duquel le devenir englobe la conscience sans se laisser englober par elle [...]». Cf. *IN*, p. 131.

<sup>40</sup> *IN*, p. 22: «[...] les moments adviennent tour à tour devant un spectateur imprévoyant occupé à les vivre l'un après l'autre, [...] dans l'attente du moment suivant, et jusqu'au bout dans l'ignorance quelque peu anxieuse d'un futur partiellement indéterminé».



«A vida vivida é como o desenrolamento de um filme ao qual se assiste pela primeira vez, e que nunca se viu até ao fim: a testemunha observa as imagens e as sequências que desfilam sobre o ecrã, e recebe as impressões visuais à medida que elas se sucedem, enquanto aguarda um desenlace desconhecido»<sup>41</sup>.

De facto, porque o tempo nunca está totalmente ex-posto, porque ele não existe fora do processo – «eternamente inconsumado» – da progressiva auto-posição de um futuro que, presentificando-se, converte o presente em passado, a consciência que pretende visar o tempo na sua inteireza (*tota simul*) confronta-se inevitavelmente com a inexistência de um *dado*, com a ausência de um objecto circunscrito que ela pudesse englobar sinopticamente<sup>42</sup>. O que significa isto? Significa que aquilo que a nossa sobreconsciência apreende, quando, abstraindo-se da sua imanência, julga apreender o tempo, é, não o tempo ele-mesmo, mas «um tempo projectado no espaço», ou melhor: a imagem imóvel de uma sucessão que, de súbito, se vê amputada da sua direcção vectorial (= futuridade, *futurité*)<sup>43</sup>. Assim, de cada vez que presume englobar o tempo, a consciência descobre-se englobada por aquilo que presumia englobar, num jogo incessantemente recomeçado em que o tempo tem sempre a última palavra, na medida em que «[...] os homens [...] não dispõem [...] de nenhum ponto de apoio exterior, de

---

<sup>41</sup> IN, p. 22: «La vie vécue est comme le déroulement d'un film auquel on assiste pour la première fois, qu'on n'a encore jamais vu tout déroulé: le témoin regarde les images et les séquences qui défilent sur l'écran et reçoit les impressions visuelles au fur et à mesure qu'elles se succèdent, en attendant un dénouement inconnu». Cf. *Mor*, p. 167 e *CPM*, p. 140. Cf., também, *MI*, p. 121 e *Noc 2*, pp. 40-41, onde, num tom impregnado de romantismo, Jankélévitch decifra o vínculo que religa entre si a noite, a música e o tempo: «La grisaille vespérale fait fondre les divisions plastiques et les morcelages spatiaux du Grand Jour; après quoi la noirceur de Minuit engloutit dans son chaos le bariollement des formes; au naufrage de la berceuse succèdent le néant du sommeil et la diffluence des songes. La conscience aveugle, plongée dans l'immanence, submergée par la nuit, privée dans le noir de ses panoramas synoptiques sur le monde, progresse à tâtons dans les ténèbres; au lieu de contempler, comme Leibniz, la grande fresque statique de l'univers, elle éprouve tour à tour des événements successifs. Même François Liszt, au faite de la haute montagne où Victor Hugo l'a mené, ne voit pas le monde comme un planisphère étalée à ses pieds: ce qu'il entend sur la montagne, il ne le surplombe pas, mais il y est, par la musique, temporellement engagé ou immergé; les lieux simultanés, distribués sur l'atlas par un effet de l'altitude, deviennent des *moments musicaux* vécus un par un au cours d'un devenir qui les fait advenir au fur et à mesure; la coexistence visuelle s'écoule en diffluence musicale». A «alta montanha» à qual Jankélévitch acima se refere é, claro está, aquela que figura no poema «Ce qu'on entend sur la montagne», de Victor Hugo, no qual livremente se inspirou a sinfonia com o mesmo nome da autoria de Liszt (cf. VICTOR HUGO, *Oeuvres complètes*, vol. II, *Les feuilles d'automne*, V, «Ce qu'on entend sur la montagne», pp. 267-270).

<sup>42</sup> Cf. *Mor*, p. 317 e IN, p. 25: «[...] le temps, l'éternellement inachevé, ne peut jamais être embrassé par une super-conscience panoramique comme un fait accompli [...]».

<sup>43</sup> IN, p. 22: «Temps projeté dans l'espace». O nosso autor recupera aqui, de novo, a lição bergsoniana sobre a irredutibilidade do tempo ao espaço. Veja-se, a este mesmo respeito, as pp. 50 e segs. da presente tese.

nenhum sistema de referência intemporal para fazer pressão sobre [...] [a] temporalidade [...]»<sup>44</sup>.

Ficam deste modo definidos os dois «predicados» do tempo (a pré-veniência e o englobamento) que, de um ponto de vista epistemológico, impedem a sua constituição como um mero objecto para nós, delimitando também as condições mediante as quais a consciência pode aceder – ainda que de maneira incompleta – a uma temporalidade que, por um lado, possibilita o seu exercício (= pré-veniência), e, por outro, compreende a sua existência (= englobamento). Mas, o discurso de Jankélévitch acerca do tempo está longe de redundar numa simples teoria do conhecimento, desdobrando-se ainda numa intrincada meditação sobre a estrutura das relações que ele estabelece com o ser – com um ser que só parece ser em devir, e que terá talvez no tempo a sua «substância» mesma.

---

<sup>44</sup> *IN*, p. 114: «[...] les hommes sont tous englobés dans le temps, intérieurs ou immanents à la temporalité générale, et ne disposent par conséquent d’aucun point d’appui extérieur, d’aucun système de référence intemporel pour faire pression sur cette temporalité [...]».

## CAPÍTULO III

### ATRAVÉS DA SUBSTÂNCIA

*«Telle est la plus frappante des illusions que nous voulons examiner. Elle consiste à croire qu'on pourra penser l'instable par l'intermédiaire du stable, le mouvant par l'immobile»*

Bergson

*A cisão originária do ser e do tempo, e o seu operador: o conceito platónico-aristotélico de substância (οὐσία) • As implicações da tradução latina de «οὐσία» por «substantia» e «essentia» • O De hebdomadibus de Boécio como momento preparatório do conceito escolástico de essentia • A diferença estabelecida por Boécio entre o ser (esse) e o ente (id quod est) • A diferença estabelecida por Boécio entre a participação substancial e a participação accidental • A distinção escolástica entre o ser, a essência e a existência • A distinção real de Tomás de Aquino entre a essência e a existência • O tempo como unidade de medida da diferença entre a essência e a existência nas criaturas • A tripla acepção escolástica do termo «substantia», e o carácter simplesmente analógico da sua aplicação a Deus • A concepção espinosista de Deus como a única substância possível • A concepção espinosista do tempo como um dos modos da imaginação • A filosofia de Descartes como ponto de partida do processo moderno de transfusão para o sujeito humano do poder omniconstituinte do sujeito divino • O dualismo cartesiano da coisa extensa (res extensa) e da coisa pensante (res cogitans) • A coisa pensante como primeiro princípio do cartesianismo, e a redução do ser ao ser-pensado • O Deus cartesiano como garante da conexão entre o pensamento e a extensão • O Deus cartesiano como a única substância*

*em sentido estrito • A estrutura atômica do tempo cartesiano como lugar da atestação da existência da substância divina • A filosofia de Fichte como ponto de chegada do processo moderno de transfusão para o sujeito humano do poder omniconstituente do sujeito divino • A matriz substancialista da ideia fichtean de um eu absoluto • O conceito clássico de substância como motor da desvalorização histórico-filosófica do tempo*

A ontologia temporal de Jankélévitch está chamando a si – como aquela que, trinta anos antes, Heidegger plasmara nas páginas de *Sein und Zeit* – a tarefa de destruir a disjunção analítica que, pelo menos desde Parménides, a tradição filosófica foi escavando entre o domínio protológico do ser (εἶναι) e o domínio deuterológico do devir (γίγνεσθαι)<sup>1</sup>. Eis um projecto que implica, como sua condição de inteligibilidade, um confronto crítico com a história da ontologia, e, em particular, com o operador teórico da referida disjunção, mais precisamente: a concepção clássica do ser como substância (οὐσία) que, de Platão a Fichte, instituiu um processo de progressiva subjectivação do sentido do ser. São justamente algumas das principais etapas deste longo processo histórico que, em seguida, precisaremos de escarpelizar em linhas muito gerais, sob pena de perdermos de vista a concepção do ser contra a qual Jankélévitch se insurge<sup>2</sup>.

Vejamos: a partir 1) da identificação platónico-aristotélica do ser do ente com uma forma substantivada (οὐσία) do particípio presente feminino (οὔσα) do infinitivo do verbo «ser» («εἶναι») e; 2) da identificação do sentido dessa forma substantivada, quer com o modo de permanência das ideias (εἶδη) ou dos universais, quer com o modo de permanência dos entes (ὄντα) ou dos individuais<sup>3</sup>, a partir daí, dizíamos, ficou aberto o caminho para a sedimentação da mesmidade como o fundo mesmo do ser. Por «οὐσία», Platão e Aristóteles estão entendendo, *lato sensu*, o suporte imutável – seja ele transcendente ou imanente – de um conjunto de imagens sensíveis (εἶδωλα) ou de

<sup>1</sup> Cf. JNSQ 1, pp. 16-34, HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, §6, pp. 19-27 & PARMÉNIDES, DK28b8, 5-49.

<sup>2</sup> Nota bene: ao contrário do que acontecia em *Philosophie première* (onde a pergunta pela origem radical do ser vinha mediada por um aceso debate com as assim chamadas «metafísicas da pré-existência»), em *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Jankélévitch aludirá apenas de maneira elíptica à tradição filosófica, deixando-nos como tal o encargo de explicitar o conteúdo das diferentes ontologias que está englobando sob o termo «substancialismo».

<sup>3</sup> Cf., por exemplo, PLATÃO, *Timeu*, 29c e *República*, VI, 509b-c & ARISTÓTELES, *Categorias*, 2a e segs. e *Metafísica*, IV, 1003a-c. Sobre o polémico significado da expressão «οὐσία», no contexto da filosofia platónica, veja-se o diálogo levado a cabo pelos seguintes autores: NAILS, Debra, «Ousia in the platonic dialogs», *Southwestern journal of philosophy*, 10 (Charlottesville, 1979), pp. 71-77 & JOHNSON, Monte Ransom, «Ousia: a fundamental term in Plato's ontology», *Southwest philosophy review*, 17 (Conway, 2000), pp. 95-101.

acidentes adventícios (συμβεβηκότα) que, embora dele participando ou nele inerindo, apenas o qualificam de maneira inessencial<sup>4</sup>.

Estamos em presença de uma tentativa de fixação do ser do ente, que, tal como a seu tempo Heidegger mostrou, parece decalcar a estrutura elementar da proposição sobre a estrutura elementar do ente, de modo a defini-lo como uma unidade de sujeito (ὑποκείμενον) e predicado (κατηγορούμενο)<sup>5</sup>. Não constituem os acidentes de Aristóteles, de resto, as múltiplas maneiras possíveis de dizer (λέγεται) o ser do ente<sup>6</sup>? Ora, de entre os nove tipos de determinações predicativas do ser do ente (= acidentes) que Aristóteles está elencando nas *Categorias*, estão as da quantidade (πόσον), da qualidade (ποιόν), da relação (πρὸς τι), do espaço (ποῦ), do estado (κεῖσθαι), do hábito (ἔχειν), da acção (ποιεῖν) e da paixão (πάσχειν), mas também a do tempo (πότε), que assim se descobre considerado como um dos atributos de um ente que, na realidade, não carece dele para ser o que é<sup>7</sup>. Por força desta cisão entre o ser e o tempo, o que se projectou? Uma concepção substancialista e imobilista do ser, que – a despeito dos protestos de um David Hume<sup>8</sup> – foi sendo sucessivamente subscrita (e agravada) pela vasta generalidade das onto-teo-logias clássicas.

Momento capital desse processo de enquistamento do sentido do ser foi, sem dúvida, a tradução latina de «οὐσία» por «*substantia*», que, por um lado, assegurou a elisão da raiz etimológica do termo original (o verbo «ser», «εἶναι»/«esse»), e que, por outro, consolidou a interpretação platónico-aristotélica da *estabilidade* como núcleo mesmo do ser do ente<sup>9</sup>. Desde logo, porque «*substantia*» consagra, linguisticamente, a

<sup>4</sup> Cf. PLATÃO, *Fédon*, 100b e segs. e *Parménides*, 130b e segs. & ARISTÓTELES, *Segundos analíticos*, I, 82b e segs. e *De anima*, I, 402a e segs.

<sup>5</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin, *Die Frage nach dem Ding*, § 11, p. 44: «[...] wurde der Wesenbau der Wahrheit und des Satzes dem Bau der Dinge angemessen? Oder ist es umgekehrt, wurde des Wesenbau des Dinges als Träger von Eigenschaften gemäß dem Bau des Satzes als Einheit von 'Subjekt' und 'Prädikat' ausgelegt? Hat der Mensch den Bau des Satzes am Bau des Dinges abgelesen, oder hat er den Bau des Satzes in die Dinge hineinverlegt?».

<sup>6</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1003a-b: «τὸ δὲ ὃν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωμένως [...]: τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθορὰ ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας [...]».

<sup>7</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Categorias*, *passim*.

<sup>8</sup> Cf. HUME, David, *A treatise of human nature*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 220: «When we gradually follow an object in its successive changes, the smooth progress of the thought makes us ascribe an identity to the succession; because it is by a similar act of the mind we consider an unchangeable object. When we compare its situation after a considerable change the progress of the thought is broke; and consequently we are presented with the idea of diversity: in order to reconcile which contradictions, the imagination is apt to feign something unknown and invisible, which it supposes to continue the same under all these variations; and this unintelligible something it calls a *substance*, or *original first matter*». Cf., ainda, LOCKE, John, *An essay concerning human understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1979, II, XXIII, pp. 295-317.

<sup>9</sup> «Οὐσία» = «*substantia*»: APULEIO, *Opera omnia*, Leipzig, Sumptibus C. Cnoblochii, 1843, vol. II, *De dogmate Platonis philosophi*, I, 5-6, pp. 190-194 & TERTULIANO, *Adversus Praxeam*, VII (PL 2, 162A-B). É exactamente

redução da οὐσία ao estatuto de um mero suporte, referindo «aquilo que está» («stat») «por baixo de» («sub»), a saber: por baixo dos acidentes, que os gregos exprimem através do participio perfeito do verbo «συμβῆναι» (συμβεβηκότα, «aquilo que está junto de» ou «combina com»), e que, por sua vez, os latinos exprimem através do participio presente do verbo «accidere» (accidens, «aquilo que cai sob» ou «ocorre em»)<sup>10</sup>.

Mas, não é verdade que os latinos se socorreram ainda de «essentia» para verter «οὐσία»? E não é também verdade que, ao contrário de «substantia», «essentia» preserva a etimologia de «οὐσία» (constituindo, igualmente, uma palavra obtida pela substantivação do verbo «ser», «esse»)? Para percebermos até que ponto a «essentia» dos latinos se identifica e se distingue da «οὐσία» dos gregos, necessitaremos primeiramente de mostrar como ela se veio incrustar no vocabulário filosófico.

Juntamente com «substantia», «essentia» entrou no léxico filosófico pela mão dos autores romanos, que, no início da era cristã, se debateram com a dificuldade de promover uma adequada tradução do grego «οὐσία»<sup>11</sup>. No entanto, se, graças aos padres da igreja latina<sup>12</sup>, o termo «substantia» rapidamente se disseminou, o termo «essentia», esse, somente viria a impor-se e a vulgarizar-se no decurso do séc. IV, apropriando-se então de uma série de acepções que conflituam entre si. Com efeito, de Arnóbio a Agostinho, «essentia» passará a designar plurivocamente, quer o ente, quer o sumo ente (Deus), quer a natureza do ente (quididade), quer aquilo que suporta o ser do ente (fundamento), quer, por último, aquilo de onde provém o seu ser (princípio)<sup>13</sup>. O que

---

para escapar à tradução latina comum da expressão «οὐσία» (e ao movimento de reconfiguração semântica que ela implica) que Ricoeur insiste em vertê-la por meio do neologismo francês «étance» (= «entância»), que designa imediatamente o facto de algo ser um ente. Cf. RICOEUR, Paul, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954*, Paris, Seuil, 2011, p. 201.

<sup>10</sup> Registe-se que o verbo «accidere» deriva da conjugação da preposição «ad» (= «para») com o verbo «cadere» (= «cair»), sancionando portanto o dinamismo de subsunção de um *x* sob um *y*.

<sup>11</sup> Cf. QUINTILIANO, *De institutio oratoria*, II, 14, 2 & SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, VI, 58, 6: «[...] cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis 'essentiam' dicere; si minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem huius verbi habeo, puto locupletem; si recentiorum quaeris, Fabianum, disertum et elegantem, orationis etiam ad nostrum fastidium nitidae. Quid enim fiet, mi Lucili? Quomodo dicetur οὐσία, res necessaria, natura continens fundamentum omnium?». Convém aqui salientar que, ao invés da maioria dos autores cristãos, Quintiliano interpreta a οὐσία aristotélica, não como expressão da quididade do ente (que, na sua óptica, seria significada pela categoria da qualidade), mas como expressão da sua quodidade: «Ac primum Aristoteles elementa decem constituit, circa quae versari videatur omnis quaestio: οὐσίαν, quam Plautus essentiam vocat, neque sane aliud est eius nomen Latinum; sede a quaeritur, an sit» (*Op. cit.*, III, 6, 23).

<sup>12</sup> Veja-se, por exemplo, CÂNDIDO ARIANO, *De generatione divina*, II (PL 8, 1014C-D) & AMBRÓSIO DE MILÃO, *De fide*, III, XV (PL 16, 613B-614C).

<sup>13</sup> Essência = ente: SIDÓNIO APOLINÁRIO, *Carmina*, XV (PL 58, 714C); essência = Deus: AGOSTINHO, *De Trinitate*, V, 2, 3 (PL 42, 912); essência = quididade: ARNÓBIO, *Disputationum adversus gentes*, Leipzig, F.C.G. Vogelii, 1816, VII, 18, p. 459; essência = ente, fundamento e princípio: HILÁRIO DE POITIERS, *Liber de synodis, seu de fide orientalium*, 12 (PL 10, 490A): «Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod manet subsistit. Dicitur autem essentia, et natura, et genus, et substantia uniuscujusque rei poterit. Proprie autem essentia idcirco est dicta, quia semper est». Cf., a este respeito, GILSON, Étienne, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1994, pp. 339 e segs.

explica a volubilidade do significado atribuído ao substantivo «*essentia*»? O facto de ele estar vertendo um conceito (o de οὐσία) que, transplantado para o interior de uma metafísica criacionista, não pode mais limitar-se a denotar o ser subsistente do ente, devendo agora denotar ainda o seu *ser produzido por um outro*, que – como veremos – o faz passar do *ser possível* ao *ser actual*.

Para a circunscrição do sentido do conceito de essência, muito contribuiu um opúsculo do séc. VI, onde, em rigor, o termo «*essentia*» ocorre apenas por uma vez. Falamos do *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona*, de Boécio (também conhecido como *De hebdomadibus*)<sup>14</sup>. Nesse texto obscuro, elíptico e lacunar, o autor tentará responder à questão – vincadamente neoplatónica – que o título encerra: «de que modo são as substâncias boas naquilo que são, se não são bens substanciais?». Com vista a esse fim, Boécio começará por elencar um conjunto de nove regras, que, ao jeito de axiomas matemáticos, deverão governar o processo de derivação da sua resposta. Ora, a segunda dessas regras formula uma distinção que haveria de ser incessantemente recuperada, reequacionada e aprofundada pela tradição escolástica<sup>15</sup>: aquela que nos diz, tão-só, que «o ser e aquilo que é são diferentes» (*diversum est, esse, et id quod est*), na dupla medida em que 1) «o ser ele mesmo ainda não é» (*ipsum esse nondum est*) e; 2) «aquilo que é é e consiste, quando aceita a forma do ser» (*quod est, accepta essendi forma, est atque consistit*).

De maneira a que possamos compreender o verdadeiro sentido desta proposição (assim como o daquelas que se lhe seguem), precisaremos de pôr em evidência a *diferença ontológica* que ela está sancionando. Efectivamente, neste ponto, Boécio mais não faz do que escavar um abismo entre o ser e o ente, entre o verbo abstracto (*esse*) que, não sendo (*nondum est*), dá o ser a tudo o que é, e o sujeito concreto (*id quod*) que, sendo (*est*), apenas acede à consistência do ser no presente no momento em que recebe a forma do ser (*essendi forma*) que o faz ser. Somente a partir desta oposição se percebe, de resto, que

---

<sup>14</sup> Cf. BOÉCIO, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona* (PL 64, 1311A-1314C). Este texto foi objecto de extensos comentários da parte de autores tão notáveis como Gilberto de Poitiers (cf. *Commentaria in librum Quomodo substantiae bonae sint* (PL 64, 1313C-1334A)), Henrique de Gand (cf. *Opera omnia*, Leuven-Leiden, Leuven University Press-Brill, vol. V, 1979, *Quodlibet* I, q. 9, pp. 47-62) ou Tomás de Aquino (cf. *Opera omnia*, vol. L, 1992, *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, pp. 231-282). Tal como esclarece Tomás de Aquino no comentário supracitado, o título abreviado do opúsculo de Boécio – *De hebdomadibus* – resulta da tradução directa para o latim do grego «ἑβδομαδα» (= «investigar»): «huius igitur exortationis sectator Boetius hunc de suis conceptionibus librum nobis edidit qui de ebdomatibus dicitur, id est de editionibus, quia in greco 'ekdidomi' idem est quod edere [...]» (TOMÁS DE AQUINO, *Op. cit.*, I, p. 268).

<sup>15</sup> Deixaremos de lado a análise do primeiro axioma sustentado por Boécio, visto que ele se limita a discriminar entre dois tipos possíveis de enunciados: aqueles que são evidentes para todos os homens dotados de razão, e aqueles cuja obscuridade só pode ser decifrada pelos doutos (*docti*).

Boécio insista em afirmar que o ser ele mesmo ainda não é – pois, se ele já fosse, ele seria, não o ser, mas um ente que teria o ser fora de si como um predicado para si, e que, por inerência, poderia ser ou não ser (o que é manifestamente absurdo)<sup>16</sup>.

A prova do bem fundado desta interpretação reside, quanto a nós, no conteúdo da terceira regra do texto de Boécio, que, estabelecendo uma nova distinção entre o ser e o que é, lança luz sobre a maneira como o segundo recebe o primeiro, mais exactamente: participando nele. Diz-se então que, ao contrário do ser ele mesmo (que «de modo algum participa em algo», *ipsum esse, nullo modo aliquo participat*), «o que é pode participar em algo» (*quod est, participare aliquo potest*). O uso do verbo «poder» («posse») está, neste âmbito, longe de constituir um acidente, revelando, de forma inequívoca, que o que é pode (ou não) participar no ser, e que, por conseguinte, o ser não se encontra necessariamente implicado no seu conceito.

Trata-se aqui de um acto de participação do que é no ser, que, como sugere a quarta regra, está abrindo espaço para a participação do que é em algo que não o ser ele mesmo. De facto, aí, afirma-se que, por oposição ao ser ele mesmo (que «nada de outro tem ao seu lado que com ele se misture», *ipsum esse, nihil aliud praeter se habet admixtum*), «aquilo que é pode ter algo ao lado daquilo que ele próprio é» (*id quod est, habere aliquid praeterquam quod ipsum est, potest*), leia-se: ao lado daquilo que ele vem a ser por força da sua participação no ser. Mas, por que razão aventa Boécio que o ser ele mesmo nada de outro pode ter junto a si? Porque (subentende-se), sendo ele o ser ele mesmo ou a totalidade do ser, ele absorve em si toda a alteridade e toda a exterioridade possíveis, não podendo portanto participar em algo de outro fora de si, pelo simples motivo de que é já em acto tudo o que pode ser.

Diverso é o caso do que é, que, em conformidade com a quinta regra do *Quomodo substantiae*, tem junto a si algo de outro no qual pode participar. Nela, lê-se: «é diferente ser apenas algo, e ser algo naquilo que é» (*diversum est, tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est*), na medida em que, pelo primeiro modo de ser, se significa um acidente, e, pelo segundo, uma substância (*illic enim accidens, hic substantia significatur*). O que quer isto dizer? Quer dizer, meramente, que Boécio distingue entre dois tipos possíveis de

---

<sup>16</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Op. cit.*, II, p. 271: «Vnde sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit; set id quod est significatur sicut subiectum essendi, uelud id quod currit significatur sicut subiectum currendi: et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit siue de currente quod currat in quantum subicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens siue id quod est sit in quantum participat actum essendi. Et hoc est quod dicit quod *ipsum esse nondum est* quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi, set *id quod est, accepta essendi forma*, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, *est atque consistit*, id est in se ipso subsistit. Non enim dicitur ens proprie et per se nisi de substantia cuius est subsistere [...]».



participação, a saber: a participação *substancial ou ontológica* do que é no ser que faz com que ele seja o que ele próprio é (*quod ipsum est*), e a participação *acidental ou ôntica* do que é no ser que faz com que ele seja outro do que ele mesmo. Pelo primeiro tipo de participação, o que é determina-se como um *sujeito* de predicação; pelo segundo, algo de outro se determina nele como um seu *predicado*.

É esta distinção entre o ser-próprio (= substância) e o ser-outro (= acidente) que a sexta regra explicita de maneira ainda mais clara, postulando que «tudo o que é participa naquilo que é no ser, para que seja» (*omne quod est, participat eo quod est esse, ut sit*), sendo que esse acto de participação primordial funda, com efeito, a possibilidade de que o que é participe num outro, para que seja algo em particular (*alio participat, ut aliquid sit*). Isto é: para que receba em si um acidente que qualifique a sua substância como isto ou aquilo<sup>17</sup>.

Por seu turno, a sétima e oitava regras constantes do opúsculo de Boécio limitam-se a fixar o escopo ontológico da série de distinções que as precederam, diferenciando tão-somente entre o simples (*simplex*), ou aquilo que «tem o seu ser e isso que é como um só» (*esse suum, et id quod est unum habet*), e o composto (*composito*), ou aquilo no qual o ser e o que ele próprio é são outros entre si<sup>18</sup>. O que nada mais significa senão isto: que tudo o que antes se disse pode ser aplicado aos compostos (leia-se, às criaturas), mas não ao simples (leia-se, ao criador).

Quanto à nona e última das regras em apreço, essa, começa por identificar a diversidade com a discórdia (*omnis diversitas discors*) e a semelhança com o desejável (*similitudo appetenda est*), manifestando em seguida que aquilo que deseja um outro (*quod appetit aliud*), sendo necessariamente outro do que esse outro que deseja, tem todavia de

---

<sup>17</sup> Cf. HENRIQUE DE GAND, *Op. cit.*, q. 9, p. 62: «[...] omne quod est subsistens, participat eo quod est, esse, non quidem ut per hoc sit aliquid album, nigrum aut huiusmodi, sed solummodo ut eo sit, alio vero, ut accidente, participat ut eo aliquid sit, ut ens album vel nigrum ac per hoc, quod illa participatio qua est simpliciter, prior est naturaliter quam illa qua est aliquid: id quod est, participat eo quod est, esse ut sit. Est vero prius naturaliter, ut deinde per consequens participet, mediante esse, aliquo quolibet, quo sit aliquid ut accidente [...]».

<sup>18</sup> Para uma outra versão desta mesma diferença, veja-se BOÉCIO, *Quomodo trinitas unus Deus ac non tres dii*, II (PL 64, 1250C): «[...] divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum est, et id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt: unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis; et est hoc atque hoc, id est partes suae conjunctae, sed non hoc vel hoc singulariter: ut cum homo terrenus constet ex anima corporeque, corpus et anima est, non vel corpus vel anima. In parte igitur non est id quod est. Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud vere est id quod est; et est pulcherrimum fortissimumque, quia nullo nititur. Quocirca hoc vere unum, in quo nullus numerus, nullum in eo aliud praeterquam id quod est [...]».

ser também o mesmo, ou melhor: ser, no ser que lhe é próprio (*tale ipsum esse*), «o mesmo ser que é próprio daquilo que ele deseja» (*quale est illud hoc ipsum quod appetit*)<sup>19</sup>.

É com base neste conjunto de axiomas que Boécio se propõe responder à questão reitora do seu texto. Recordêmo-la: «de que modo são as substâncias boas naquilo que são, se não são bens substanciais?». Pois bem: no decurso da construção da sua *solutio*, Boécio tentará salvaguardar (e fazer conciliar) dois pressupostos de matriz neoplatónica-cristã, nomeadamente, que as criaturas ou aqueles que são são bons (*ea quae sunt, bona sunt*), e que o criador ou o bem transcende aqueles que são bons<sup>20</sup>. Para legitimar o primeiro pressuposto, o autor apoiar-se-á naquele velho princípio platónico-aristotélico, segundo o qual «tudo o que é tende para o bem» por definição (*omne quod est ad bonum tendere*)<sup>21</sup>. Mas como, mediante a nona regra, «tudo tende para o semelhante» (*omne tendit ad simile*), é preciso inferir que «aqueles que tendem para o bem são eles mesmos bons» (*quae ad bonum tendunt, bona ipsa sunt*), porquanto, se não o fossem, não poderiam tender para o bem. Neste quadro, resta então saber: de que modo (*quomodo*) aqueles que tendem para o bem são eles mesmos bons?

Por forma a responder à questão, Boécio começará por proceder à eliminação de duas hipóteses que explicariam a bondade dos que são: a de que eles fossem bons por participação (à maneira platónica), e a de que eles fossem bons por substância. De facto, se a bondade dos que são decorresse da sua participação no bem, eles de modo algum seriam bons por si mesmos (*per se ipsa nullo modo bona sunt*), uma vez que aquilo que é algo em virtude da sua participação num outro não pode, pela quinta e sexta regras, ser esse algo naquilo que ele próprio é (posto que, nesse caso, ele não precisaria de participar num outro para ser esse algo). Mas se, conversamente, os que são fossem bons por substância, deduzir-se-ia – ainda pela quinta e sexta regras – que eles são bons nisso que são (*quorum substantia bona est, id quod sunt bona sunt*), ou seja: que eles são bons por força da sua participação substancial no ser, e não por força da sua participação accidental num outro. Dada esta hipótese, seguir-se-ia que «o próprio ser de todas as coisas é bom» (*omnium rerum ipsum esse, bonum est*), na medida em que ser bom por substância é – como vimos – o mesmo do que ser em si mesmo (*idemque illis est esse, quod bonum esse*).

---

<sup>19</sup> Estamos em face da reformulação boeciana de um princípio de Empédocles: o da atracção recíproca do semelhante pelo semelhante. Cf. EMPÉDOCLES, DK31b90 e 109.

<sup>20</sup> Cf., por exemplo, PLOTINO, *Enéadas*, I, IV, 3-4 e V, V, 13 & AGOSTINHO, *De natura boni contra manichaeos* (PL 42, 551-572).

<sup>21</sup> Cf. PLATÃO, *Ménon*, 77b-78b, ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1094a & PLOTINO, *Enéadas*, I, VI, 7, I, VII, 1, III, II, 3, VI, V, 1 e VI, VIII, 13.

É um corolário que Boécio não pode aceitar por duas ordens de razões. Em primeiro lugar, porque, de um ponto de vista lógico, ele está explicitamente desmentindo o quinto e sexto axiomas, de acordo com os quais, para os que são, uma coisa é ser, e outra ser algo (como ser bom). Em segundo lugar, porque, de um ponto de vista onto-teo-lógico, essa infracção da norma significa a pulverização da diferença que se supõe existir entre o primeiro bem (*primo bono*) ou aquele que é substancialmente bom no seu ser, e os segundos bens (*secundum bonum*) ou aqueles cuja bondade não pode encontrar-se sinteticamente implicada no seu ser. Assim sendo, das duas, uma: ou admitimos – impiamente – que «todos os que são sejam Deus» (*omnia quae sunt, Deus sint, quod dictu nefas est*), ou, pelo contrário, preservamos a transcendência de Deus em relação aos que são, declarando que os últimos não podem constituir bens substanciais (que o mesmo é declarar que o seu ser não é bom).

Eis, em suma, os exactos termos da aporia com a qual Boécio aqui se confronta: 1) os que são têm de ser bons em si mesmos; 2) se eles forem bons por participação, eles não serão bons em si mesmos, visto que serão bons por outro; 3) se eles forem bons por substância, eles serão bons em si mesmos, mas não se distinguirão do primeiro bem. Para contornar este escolho, Boécio propõe-se fazer abstracção da presença do primeiro bem, de maneira a averiguar de que modo os que são podem ser bons na sua ausência. Diz-se então que, considerando os que são apenas em função do seu ser, fica patente a existência neles de uma alteridade entre a sua bondade e a sua substância, entre «que eles são bons» e «que eles são» (*hic intueor, aliud in eis esse, quod bona sunt, aliud quod sunt*). E, condensando em exemplo esta diferença, diz-se ainda que, tal como a cor, o peso e a forma geométrica de uma substância são naturalmente distintas daquilo que ela é em si mesma, assim também a bondade de uma substância deve ser identificada, não com aquilo que ela própria é, mas com algo de outro que nela vem inerir<sup>22</sup>. O que significa isto? Significa que, conformando a bondade dos que são um mero acidente da sua substância, necessário é concluir que eles de modo algum podem ser bons naquilo que são.

Ora, para desatar por fim o nó da questão, Boécio afirmará que os que são são bons naquilo que são, não porquanto sejam sem mais aquilo que são, mas porquanto aquilo que são deflui (*defluxit*) da vontade sumamente boa daquele que é o bem, num

---

<sup>22</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 1029b: «ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ, ὥστ' εἰ τὸ ἐπιφανεία λευκῇ εἶναί ἐστι τὸ ἐπιφανεία εἶναι λεῖα, τὸ λευκῷ καὶ λεῖῳ εἶναι τὸ αὐτὸ καὶ εἶναι».

acto que acarreta, não a *participação* dos que são naquele que é o bem (pois, nesse caso, eles não seriam bons no seu ser), mas a *criação* por outro do seu ser substancial como bom em si mesmo<sup>23</sup>. Com isto, Boécio cumpre o duplo desígnio de salvaguardar, ao mesmo tempo, a transcendência do criador (uma vez que apenas nele a bondade se encontra unissingularmente implicada no seu ser: *primum bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est*) e a positividade das criaturas (uma vez que nelas a bondade se encontra plurissingularmente implicada no seu ser-criado: *secundum bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est*).

Desta longa tentativa de reconstituição do caminho seguido pelo *Quomodo substantiae* de Boécio, retenhamos o que mais nos interessa, a saber: o conjunto de distinções axiais (porque historicamente determinantes para o desenvolvimento das metafísicas escolásticas) que ele está estabelecendo. No decurso do seu texto, Boécio postula, desde logo, a existência de uma irreduzível diferença ontológica entre o ser ele mesmo (*ipsum esse*), ou aquilo que não é e que de nada participa, e o que é (*id quod est*), ou aquilo que participa no ser por forma a ser. É uma distinção que – como vimos – prepara aquela que diferencia entre a participação substancial do que é no ser (pela qual ele é um sujeito em si), e a participação accidental do que é num outro (pela qual ele tem em si um predicado).

Da formalização escolástica deste complexo de diálises, o que resultou? A configuração de um sistema metafísico dotado de três vértices bem diversos: 1) o princípio criador dos entes, ou aquilo que tem o seu ser actual por si (= ser ele mesmo); 2) a razão formal (*ratio formalis*) dos entes contida na mente divina, ou aquilo que não tem em si o seu ser actual (= isso que é por substância) e; 3) os entes criados pelo princípio de acordo com a sua razão formal, ou aqueles que têm o seu ser actual por outro (= isso que é por acidente). Entre estes três pólos há, para os escolásticos, toda a distância que separa 1) o ente simples que se basta a si mesmo para ser, e que, enquanto *verbo*, concebe os entes que derivativamente serão (= *ens a se*); 2) o *conceito* que define o género, a espécie ou a diferença específica de cada ente em si mesmo considerado (= *conceptus entis*) e; 3) os entes compósitos que requerem outro para ser, e que, enquanto *substantivos*, são concebidos pelo ente que originariamente é (= *entia ab alia*). Ao conceito intradivino do ente, os escolásticos chamarão *essência*, nomeando deste modo o ente abstracta ou

---

<sup>23</sup> Cf. BOÉCIO, *Quomodo substantiae* (PL 64, 1313B): «[...] idcirco enim licet in eo quod sunt, bona sunt, non sunt tamen similia primo bono: quoniam non quoquo modo sint res, ipsum esse earum bonum est; sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum, nisi a primo esse defluerit, id est a bono: idcirco ipsum esse bonum est, neque est simile ei a quo est».

formalmente encarado *antes* do seu ser-criado; ao ente concebido na natureza, *existente* (*exsistens*), nomeando deste modo o ente concreta ou materialmente encarado *depois* do seu ser-criado, ou como estando (*sistens*) fora (*ex*) de Deus<sup>24</sup>.

Mas, o que entendem ao certo os escolásticos por «essência»? Sobretudo isto: o conceito que conforma e delimita aquilo que um ente é na sua verdade. Trata-se aqui de uma matriz ontológica que, para autores como Tomás de Aquino ou Henrique de Gand, se deixa traduzir logicamente pela enunciação da quiddidade (*quidditas*) da coisa, ou melhor: pela proposição que define aquilo que uma coisa é, respondendo assim à questão «o que é?» (*quid est*/τί ἐστίν) isso que ela é<sup>25</sup>. Por intermédio do termo «quiddidade», os escolásticos estão, contudo, abreviando a expressão «o que era ser» (*quod quid erat esse*) que, por sua vez, verte à letra a complexa locução grega da qual a *Metafísica* de Aristóteles se servia para interrogar a essência do ente (τὸ τί ἦν εἶναι)<sup>26</sup>. O uso do pretérito imperfeito do verbo ser («era»/«erat»/«ἦν») para perguntar pela essência da coisa está, neste contexto, muito longe de ser accidental – pois, para os escolásticos, a definição daquilo que uma coisa realmente é depende, não da aferição daquilo que ela é *agora*, mas da aferição daquilo que ela *era antes* de se ter tornado presente, ou daquilo que ela *desde sempre já é* na sua coisalidade<sup>27</sup>. Efectivamente, porque todas as coisas podem (por alteração ou cessação) deixar de ser o que agora são; e porque, ademais, a sua essência tem de poder assumir a forma de um enunciado que determine o que elas sempre são, ou que exprima o seu ser definitivo (*esse rei definitivum*); por tudo isto, dizíamos, os escolásticos cuidaram de proceder à partição interna do ser do ente, distinguindo – *lato sensu* – entre o ser que lhe compete por essência e o ser que lhe

---

<sup>24</sup> Cf., por exemplo, HENRIQUE DE GAND, *Op. cit.*, q. 9, p. 49: «[...] creaturam [...] habens tamen formalem ideam in Deo, per quam in Deo est ens quoddam antequam fiat ens in propria natura, ad modum quo quaelibet res habet esse ens in Deo [...]: quod factum est, in ipso vita erat, et quod tunc fit ens in actu, quando Deus ipsum sua potentia facit ad similitudinem suae ideae formalis, quam habet in se ipso, et quod ex hoc dicitur participare esse, quod est eius similitudo expressa in effectum ab illo esse puro quod Deus est».

<sup>25</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Opera omnia*, vol. XLIII, 1976, *De ente et essentia*, I, pp. 369-370: «Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis nomen quidditatis mutatur; et hoc est etiam quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. [...] Quiditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per diffinitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse».

<sup>26</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 1029b.

<sup>27</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe*, parte II, vol. 24, 1989, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 10, pp. 119-120 (*The basic problems of phenomenology*, trad. Albert Hofstadter, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1982): «Die quidditas ist dasjenige, worauf wir bei einem Seienden zurückgehen, wenn wir die bezüglich seiner gestellte Frage beantworten: was ist es?, τί ἐστίν. Dieses Was, das das τί ἐστίν bestimmt, faßt Aristoteles genauer als das τὸ τί ἦν εἶναι. Das Scholastik übersetzt: quod quid erat esse, das, was jegliches Ding seiner Sachheit nach schon war, bevor es sich verwirklichte. Irgendein Ding, Fenster, Tisch war schon das, was es ist, bevor es wirklich ist, und es muß schon gewesen sein, um sich zu verwirklichen. Es mußte gewesen sein hinsichtlich seiner Sachheit, den nur sofern es denkbar ist als mögliches zu Verwirklichendes, konnte es verwirklicht werden».

compete por existência, isto é: entre a *realidade potencial* ou pré-criada que ele tem em si (enquanto *ens rationis* ou coisa em Deus) e a *realidade actual* ou pós-criada que ele tem por outro (enquanto *res facti* ou coisa do mundo)<sup>28</sup>. Todavia, na medida em que a realidade actual de uma coisa (= existência/quodidade) nada de substantivo acrescenta ao conteúdo da proposição que circunscreve o que ela é (= essência/quididade) – não designando, nem o seu género, nem a sua espécie, nem a sua diferença específica<sup>29</sup> –, necessário é entendê-la como um predicado que pode (ou não) qualificar o ser definitivo das coisas por acidente. Dir-nos-á algo de outro um autor do séc. X como Avicena, quando arrisca denunciar o ser actual como um mero acidente da quididade (*id quod accidit quidditatis*), leia-se: como um atributo que lhe é justaposto de maneira extrínseca e analítica<sup>30</sup>.

Estamos perante uma tese que haveria de fazer carreira na metafísica de Tomás de Aquino, que, afirmando uma distinção real entre a essência e a existência nos entes criados (*distinctio realis inter essentiam et existentiam*)<sup>31</sup>, as está pensando como duas coisas

<sup>28</sup> Cf. HENRIQUE DE GAND, *Op. cit.*, q. 9, pp. 53-54: «Et est hic distinguendum de esse, secundum quod distinguit AVICENNA in fine V<sup>o</sup> 'Metaphysicae' suae, quod quoddam est esse rei quod habet essentialiter de se, quod appellatur *esse essentiae*, quoddam vero quod recipit ab alio, quod appellatur *esse actualis existentiae*. Primum esse habet essentia creaturae essentialiter, sed tamen participative, in quantum habet formale exemplar in Deo. Et per hoc cadit sub ente, quod est commune essentialiter ad decem praedicamenta, quod a tali esse in communi accepto imponitur, et est illud *esse rei definitivum* quod de ipsa ante esse actuate solum habet existere in mentis conceptu. De quo dicitur quod definitio est oratio indicans quid est esse. Secundum esse non habet creatura ex sua essentia sed a Deo, in quantum est effectus voluntatis divinae iuxta exemplar eius in mente divina. Unde quia istud esse non habet ex sua essentia, sed quadam extrinseca participatione, ideo illud esse modum accidentis habet quasi superveniens essentiae [...]» (nossos sublinhados). Para a diferenciação da potência e do acto nas criaturas, veja-se, entre muitos outros textos possíveis, TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, II, LII-LV. É justamente contra esta distinção entre o ser da essência (*esse essentiae*) e o ser da existência (*esse existentiae*) que a metafísica da criação de Jankélévitch se insurge. Cf. *PP*, pp. 218-226, assim como as pp. 162-163 da nossa tese.

<sup>29</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, IV, p. 376: «Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine hiis que sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura; ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate. Nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit ipsum suum esse, et hec res non potest esse nisi una et prima [...]». Cf., também, ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1003b: «[...] ταὐτὸ γὰρ εἰς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιδυλούμενον τὸ εἰς ἄνθρωπος καὶ εἰς ὢν ἄνθρωπος [...], ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἐνός, ὥστε φανερόν ὅτι ἡ πρόθεσις ἐν τούτοις ταῦτ' ἀποφαίνει, καὶ οὐδὲν ἕτερον τὸ ἐν παρὰ τὸ ὄν, ἐπεὶ δ' ἡ ἐκάστου οὐσία ἐν ἐστίν οὐ κατὰ συμβεβηκός, ὁμοίως δὲ καὶ ὅπερ ὄν τι: ὥσθ' ὅσα περ τοῦ ἐνός εἶδη, τοσαῦτα καὶ τοῦ ὄντος: περὶ ὧν τὸ τί ἐστὶ τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης τῷ λένει θεωρῆσαι, λέγω δ' οἶον περὶ ταύτου καὶ ὁμοίου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων».

<sup>30</sup> Cf. AVICENA, *Avicene perhypatetici philosophi*, Frankfurt am Main, Minerva, 1961, *Logyca*, III, f. 12 r a, TOMÁS DE AQUINO, *Contra gentiles*, II, LIII & HENRIQUE DE GAND, *Opera omnia*, vol. XIV, 1981, *Quodlibet* X, q. 7, p. 190: «Unde ipsa essentia simpliciter quae, ut est *indifferens* ad esse existentiae et non esse [...]» (nossos sublinhados). Em relação ao texto de Avicena, convém salientar que «*accidit*» representa a tradução latina de uma palavra árabe («*araḍ*»), cujo sentido estará talvez mais próximo do de «*sequitur*» (= «segue-se»). Cf., a este propósito, GILSON, Étienne, *Op. cit.*, p. 129.

<sup>31</sup> Os escolásticos conceberam (pelo menos) quatro tipos de distinção entre a essência e a existência das criaturas, mais precisamente a distinção real de Tomás de Aquino, a distinção segundo a intenção (*differentia secundum intentionem*) de Henrique de Gand, a distinção modal (*distinctio modalis*) de Duns Escoto e a

(*duas res*), de cuja composição (*compositio*) resultaria o ente de facto<sup>32</sup>. No entanto, para Tomás de Aquino, essência e existência estão longe de concorrer da mesma maneira para a composição dos entes criados, relacionando-se onto logicamente entre si como substância e acidente, uma vez que a existência de *x* configura um predicado que é acrescentado à sua essência por uma causa exterior (= Deus), num acto que, engendrando embora a realidade efectiva de *x*, não acarreta a variação da sua razão formal. A prova concludente do que escrevemos reside – quanto a nós – numa passagem das *Quaestiones de quolibet*, onde o autor faz questão de definir a existência como um acidente da essência:

«[...] é da substância da coisa o que cai na sua definição. Mas, o ente não está posto na definição da criatura, porque não é, nem o género, nem a diferença. Assim, ele é participado como algo não existente na essência da coisa; e é por isso que a questão ‘se é’ é outra do que a questão ‘o que é’. Assim, como é dito acidente tudo o que está junto da essência da coisa, o ser que pertence à questão ‘se é’ é um acidente»<sup>33</sup>.

---

distinção de simples razão (*distinctio sola rationes*) de Francisco Suárez. Na impossibilidade de as examinarmos a todas com um mínimo de atenção, concentrar-nos-emos aqui no tipo de distinção proposto por Tomás de Aquino. Sobre as doutrinas que a este mesmo respeito foram sustentadas pelos demais autores citados, cf. HENRIQUE DE GAND, *Aurea quodlibeta*, Veneza, J. de Franciscis, 1613, vol. I, *Quodlibeti V*, qq. 6 e segs., pp. 238 e segs., DUNS ESCOTO, *Opera omnia*, Paris, Louis Vivès, 1891-1895, vol. VII, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, qq. 1-2, pp. 529-541 & SUÁREZ, Francisco, *Opera omnia*, vol. XXVI, 1878, *Disputationes metaphysicae. Universam doctrinam duodecim librorum Aristotelis comprehendentes*, XXXI, pp. 224-312.

<sup>32</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, XXVII, a. 1, ad. 8: «[...] quod omne quod est in genere substantiae est compositum reali compositione eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab aliis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis, quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento; et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est». *Nota bene*: ainda que Tomás de Aquino nunca se refira explicitamente a uma «distinção real» entre a essência e a existência – nem, tão-pouco, alguma vez as descreva como «duas coisas» –, estamos em crer (com Egídio Romano, um dos seus mais notáveis discípulos) que essa distinção conforma o centro mesmo da sua ontologia. Cf. EGÍDIO ROMANO, *Theoremata de esse et essentia*, Lovain, Museum Lessianum, 1930, XIX, pp. 125-135. Oposto ponto de vista defende, porém, um comentador tão avalizado como Gilson, que milita a favor da inexistência de semelhante distinção na filosofia do aquinatense. Cf. GILSON, Étienne, *Op. cit.*, pp. 379 e segs.

<sup>33</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Opera omnia*, vol. XXV, 1996, *Quaestiones de quolibet*, II, q. 2, a. 1, co.: «[...] est de substantia rei quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens». Cf., igualmente, *Op. cit.*, XII, q. 5, a. 1, co.: «Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae; et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est eius essentia».

Por meio da defesa da natureza accidental da existência (ou do ser actual), Tomás de Aquino e os seus seguidores estão pretendendo assegurar, em primeira linha, a própria possibilidade da criação divina das coisas. Na verdade, se a existência das coisas não constituísse um acidente (ou seja, um predicado que pode ser adicionado à sua essência), necessário seria concluir 1) que elas teriam em si o princípio da sua existência; 2) que, por inerência, elas não careceriam de uma causa exterior que as criasse e; 3) que, por inerência, elas não se distinguiriam daquele que é causa da sua própria existência<sup>34</sup>. Desta legitimação da possibilidade da criação decorre – como sabemos – a posição de uma radical diferença ontológica entre o criador e as criaturas, que, para Tomás de Aquino, reveste também a forma de uma diferença entre dois tipos de acto: o acto completo (*actus completus/perfectus*) daquele no qual existência e essência são o mesmo, ou cujo ser possível se reduz ao seu ser actual, nada nele havendo que possa vir a ser actualizado (= criador), e o acto incompleto (*actus incompletus/imperfectus*) daqueles nos quais existência e essência são outras, ou cujo ser actual não esgota o seu ser possível, denotando então a sua actualidade o próprio processo de actualização da sua potência (= criaturas)<sup>35</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer que, ao invés da actualidade divina, a actualidade das coisas criadas sanciona um estado temporário, que não exclui (antes implica) a sua possibilidade, e, até, a possibilidade do seu próprio contraditório, isto é: a de que elas deixem de ser<sup>36</sup>.

Neste quadro, o tempo nada mais pode significar senão isto: a unidade de medida que nos permite cifrar a margem (em si mesma in anulável) que, nas criaturas, está separando aquilo que elas agora são daquilo que elas podem ser, ou da plena realização da sua potência – porque, se elas fossem já tudo o que podem ser (entenda-se: se a sua existência fosse o mesmo do que a sua essência, como em Deus), o tempo

<sup>34</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4 e *Quaestiones disputatae de potentia*, Taurini-Romae, Marietti, 1964-1965, q. 7, a. 2, ad. 5: «[...] ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam quae in tali esse subsistit». Cf., ainda, JOÃO DE PARIS, *Commentarium in libros Sententiarum*, II, d. 1, q. 2, in *Studia anselmiana*, 47 e 52 (Roma, 1961 e 1964), pp. 14-20 & EGÍDIO ROMANO, *Quodlibeta*, Frankfurt am Main, Minerva, 1966, I, 7: «Si res essent simplices et non esset ibi compositio ex essentia et esse: non video quomodo creari possent».

<sup>35</sup> Para a distinção destes dois tipos de acto, veja-se TOMÁS DE AQUINO, *Opera omnia*, vol. II, 1884, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, III, V, n. 17, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 2, ad. 2 e q. 87, a. 1, co. e *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, I, d. 19, q. 2, a. 1, co.

<sup>36</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, I, XV-XVI & HEIDEGGER, Martin, *Op. cit.*, § 10, p. 115: «Ein letzter Unterschied lautet: das ens als actus purus und als ens potentiale, das Seiende als reine Wirklichkeit und das Seiende, das mit der Möglichkeit behaftet ist. Denn auch das, was wirklich ist, aber nicht Gott selbst ist, steht jederzeit in der Möglichkeit, nicht zu sein. Es ist auch als Wirkliches noch Mögliches, nämlich in der Möglichkeit, nicht zu sein, bzw. anderes zu sein, als es ist, während Gott seinem Wesen nach nie nicht sein kann».



perderia, desde logo, a sua razão de ser. Com efeito, se o tempo representa apenas o número do movimento (*numerus motus/ἀριθμὸς κινήσεως*) segundo o anterior e o posterior; e se, por seu turno, o movimento é o acto próprio do que existe em potência, segue-se que o tempo é, apenas e só, a instância de quantificação do acto pelo qual um ente se vai progressivamente actualizando<sup>37</sup>. Compreende-se assim que Jankélévitch nos diga que,

«[...] no substancialismo, o acento está, quer sobre a consistência, quer sobre a estabilidade, estando entendido que o ser [= ente] muda porque não tem a sua máxima densidade ontológica, e que o ser perfeito [= Deus] é em acto tudo o que pode ser, não tendo pois nenhuma razão para evoluir»<sup>38</sup>.

O tempo é pois, para os escolásticos, um dos mais seguros índices da diferença que se dá entre o ente infinito (*ens infinitum*), ou aquele cujo acto próprio, coincidindo com a sua essência, consiste na *permanência* ou na eterna identidade de si consigo, e o ente finito (*ens finitum*), ou aquele cujo acto próprio, divergindo da sua essência, consiste no *movimento* ou no sucessivo desdobramento do seu conceito. Lidamos aqui com uma diferença que se articula em torno de três elementos: os diferenciados (Deus e as coisas) e aquilo que os diferencia (a perfeita ou imperfeita actualidade das suas respectivas essências). Ora, estes três elementos (Deus, a essência e as coisas) estão sendo agregados pelos escolásticos sob a égide de um termo comum, que parece operar como o seu transcendental (*comunissima*) linguístico, nomeadamente: o termo «substância»<sup>39</sup>. Neste

---

<sup>37</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Commentaria in Physicorum*, III, V, n. 15-n. 17, *Summa theologiae*, I, q. 10, a.1, co. e a. 4, co. e *Super libros Sententiarum*, II, d. 2, q. 1, a. 1, co. e I, d. 19, q. 2, a. 1, co.: «Sic igitur patet quod est triplex actus. Quidam cui non substernitur potentia; et tale est esse divinum et operatio ejus; et huic respondet loco mensurae aeternitas. Est alius cui substatur potentia quaedam; sed tamen est actus completus acquisitus in potentia illa; et huic respondet aevum. Est autem alius cui substernitur potentia, et admiscetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens; et huic respondet tempus». Cf. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 217b e segs. (e, especialmente, 219b).

<sup>38</sup> *JNSQ* 1, p. 28: «[...] l'accent, dans le substantialisme, est soit sur la consistance, soit sur la stabilité, étant entendu que l'être change parce qu'il n'a pas sa densité ontologique maximale et que l'être parfait est en acte tout ce qu'il peut être et n'a donc aucune raison d'évoluer». Cf. *Sour* («L'espérance et la fin des temps», 1965), pp. 62-65. Cfr. *Alt*, pp. 1 e 58, *CPM*, p. 85, *Mor*, p. 93 & AGOSTINHO, *De Trinitate*, V, II (PL 42, 912): «Sed aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio; deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia quae deus est, cui profecto ipsum esse unde essentia nominata est maxime ac verissime competit. Quod enim mutatur non servat ipsum esse, et quod mutari potest etiamsi non mutetur potest quod fuerat non esse, ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur verum etiam mutari omnino non potest sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse».

<sup>39</sup> Sobre a substância como denominador comum da essência e das coisas, cf. DUNS ESCOTO, *Opera omnia*, Civitas Vaticanis, Typis Polyglottis Vaticanis, vol. XVII, 1966, *Lectura in librum primum Sententiarum*, d. 26,

processo de assimilação, a expressão «substância» adquire uma tríplice significação, passando a referir, à vez, quer o modo absoluto de subsistência do ente que é a causa eficiente de todos os outros entes (= Deus), quer o modo noético de subsistência das ideias que definem a causa formal dos entes criados (= essências), quer, por fim, o modo existencial de subsistência dos entes que são eficientemente causados por aquele que lhes oferece o seu ser actual, e formalmente definidos pelas ideias que delimitam o seu ser potencial (= coisas). Contudo, se as duas últimas acepções de «substância» são reconduzíveis à ontologia aristotélica – onde «οὐσία» indica, tanto 1) a substância primeira (πρώτη οὐσία/*substantia prima*), ou o indivíduo que é sujeito de predicação, mas que de nenhum sujeito pode ser predicado, como 2) a substância segunda (δεύτερα οὐσία/*substantia secunda*), ou os universais que englobam os diversos indivíduos em géneros e espécies comuns –, a primeira acepção do termo, essa, é especificamente neoplatónica-cristã, exigindo como seu substrato uma metafísica criacionista ou emanatista, que distinga já de maneira evidente entre o princípio e o principiado<sup>40</sup>.

Posto isto, que fique claro: embora se socorram amiúde do nome «substância» para descrever o princípio criador das coisas, autores como Tomás de Aquino, Henrique de Gand ou Duns Escoto não se cansarão de dizer-nos que só impropriamente ele se deixa atribuir a Deus<sup>41</sup>. A ordem de razões que, por exemplo, está levando Henrique de Gand e Duns Escoto a aventar – na esteira de Agostinho<sup>42</sup> – que o nome «substância» não pode convir a Deus, essa, é facilmente compreensível. É que, dado 1) que a substância designa (em sentido aristotélico) o ente subsistente que se constitui como um suporte de acidentes; 2) que um tal ente é, necessariamente, o resultado da composição

---

n. 44: «[...] substantia accipitur dupliciter: uno modo dicitur 'substantia' de substantia secunda, quae est natura et quiditas, et alio modo dicitur de substantia prima, subsistente». Sobre a substância como denominador comum de Deus e das coisas, cf. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, I, p. 370: «Substantiarum uero quedam sunt simplices et quedam composite, et in utrisque est essentia; sed in simplicibus ueriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilius habent: sunt enim causa eorum que composita sunt, ad minus substantia prima simplex que Deus est».

<sup>40</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 1017b e *Categorias*, 2b: «εἰκότως δὲ μετὰ τὰς πρώτας οὐσίας μόνα τῶν ἄλλων τὰ εἶδε καὶ τὰ γένη δεύτεραι οὐσίαι λέγονται · μόνα γὰρ δηλοῖ τὴν πρώτην οὐσίαν τῶν κατηγορουμένων». É verdade que, na *Física* e na *Metafísica* (cf., respectivamente, 25b e segs. e 1072a), Aristóteles litiga em prol da necessária existência de um primeiro motor imóvel (κινούμενον κινεῖ/*primum movens*), que poderá porventura ser identificado com a causa eficiente que o Deus neoplatónico-cristão configura. É preciso todavia fazer notar que, representando sem dúvida o derradeiro *princípio explicativo* do movimento e da mutabilidade das coisas, o motor imóvel de Aristóteles nunca é pensado como o *princípio criador* dos entes enquanto tais (razão pela qual não nos parece ser possível confundi-lo, sem mais, com o Deus de Plotino, Boécio ou Tomás de Aquino).

<sup>41</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 5, ad. 1, *Contra gentiles*, I, XXV e *De potentia*, q. 7, a. 3, ad. 4: «[...] si substantia possit habere definitionem, non obstante quod est genus generalissimum, erit eius definitio: quod substantia est res cuius quidditati debetur esse non in aliquo. Et sic non convenit definitio substantiae Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam».

<sup>42</sup> Cf. AGOSTINHO, *De Trinitate*, VII, V, 10 (PL 42, 942).

entre o sujeito que ele próprio é e os predicados que nele inerem; 3) que, sendo sumamente simples, Deus é o ente no qual nenhuma espécie de composição pode ocorrer, segue-se; 4) que o nome «substância» só pode ser atribuído a Deus por analogia (*per analogiam*) com as coisas compósitas<sup>43</sup>.

Eis uma cláusula de salvaguarda que, já no séc. XVII (e, portanto, em pleno epicentro da modernidade), o monismo de Espinosa haveria de revogar, baptizando sem reservas Deus como substância, e circunscrevendo-o, ademais, como a única substância possível<sup>44</sup>. Por «substância», entende-se aqui: «o que é em si e por si é concebido», ou «aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa, do qual deva ser formado»<sup>45</sup>. Efectivamente, para evitar o risco de uma regressão ao infinito na «cadeia de condições condicionadas» – ou seja: na cadeia causal dos entes que dependem de um outro para serem –, o autor da *Ética* começará por especificar o ente que todos os outros entes supõem no seu ser, chegando por esta via à definição daquilo que é causa de si (*causa sui*), ou «cuja essência envolve a existência»<sup>46</sup>. Por outras palavras: à definição daquilo cuja existência dimana, não mediatamente da concepção de um outro, mas imediatamente do seu próprio conceito.

Estamos em presença de uma definição que – recuperando, *mutatis mutandis*, a definição escolástica da aseidade divina (*aseitas divina*) – parece estar denotando, não a substância, mas o princípio, não aquilo que serve de fundamento a um conjunto de propriedades (= substância em sentido aristotélico), mas aquilo que é posto como o *prius* incondicionado do nexu causal. Pois bem: para compreendermos por que razão Deus se constitui aqui como uma substância na exacta acepção da palavra, precisaremos de pôr

---

<sup>43</sup> Cf. HENRIQUE DE GAND, *Opera omnia*, vol. XXVIII, 1994, *Summa*, art. 26, q. 2: «Intentio ergo substantiae quae praedicamentum est nullo modo convenit Deo, quia non imponitur a ratione esse simplices, sed determinati per id quod res et aliquid est sub ratione esse [...]. Immo si qua intentio proprie Deo convenit, illa sola est quae ab esse puro et simplici accipitur, quae significatur nomine essentiae, ut Deus non vere dicatur substantia aut quiditas aut res sive natura aliqua, sed tantum essentia absoluta ab esse dicta [...]»; DUNS ESCOTO, *Opera omnia* (edição Vaticana), vol. IV, 1961, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 97: «[...] substantia, ut est genus, est limitata [...]; omnis autem substantia limitata capax est accidentis; ergo substantia quaecumque quae est in genere, potest substare alicui accidenti, Deus non [...]». A este mesmo respeito, cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super libros Sententiarum*, I, d. 8, q. 4, a. 2, ad. 1 e *Contra gentiles*, I, XXIII.

<sup>44</sup> Cf. ESPINOSA, Baruch, *Ethica*, I, prop. XIV: «Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia». Todas as citações da *Ethica* que incluímos no corpo do texto reproduzem a tradução de Joaquim de Carvalho (*Ética*, Lisboa, Relógio d'Água, 1992).

<sup>45</sup> ESPINOSA, Baruch, *Op. cit.*, I, def. III: «Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur hoc est id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat».

<sup>46</sup> ESPINOSA, Baruch, *Op. cit.*, I, def. I («per causam sui intelligo id cujus essentia involvit existentiam sive id cujus natura non potest concipi nisi existens») & JACOBI, Friedrich Heinrich, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an der Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottl. Löwe, 1789, p. 425 (*Oeuvres philosophiques*, trad. Jean-Jacques Anstett, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, pp. 75-299): «[...] so bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen».

em evidência a diferença que distingue a *causa sui* de Espinosa do *ens a se* de Tomás de Aquino, Henrique de Gand ou Duns Escoto<sup>47</sup>.

Vejamos: ao contrário do Deus dos escolásticos (que cria o mundo por meio de um acto livre da sua vontade), o Deus de Espinosa, autocausando-se, causa consigo – de maneira simultânea – o ser de um mundo que, em rigor, mais não representa do que um complexo de determinações do próprio ser divino<sup>48</sup>. O que significa isto? Significa que, se, no âmbito da escolástica, Deus se dá a pensar como um *princípio livre e transcendente* que, estando *para além ou separado* daquilo que principia, não se deixa confundir com os entes que gera, no âmbito do espinosismo, Deus dá-se ao invés a pensar como uma *causa imanente e necessária* que, estando *por baixo ou implicado* naquilo que causa, se deixa absorver pelos efeitos que produz<sup>49</sup>. Na realidade, visto que o mundo conforma o simples correlato imediato da autocausação divina (leia-se: o seu reflexo involuntário), Deus, por sua vez, só pode ser «aquele que existe cegamente», «o existente sem sujeito» que está desde sempre extrovertido na actualidade sem fissuras do mundo<sup>50</sup>.

Trata-se aqui de um «plano de imanência»<sup>51</sup> que – como é bom de ver – nenhuma possibilidade ou contingência vem ventilar: porque, se entre Deus e o mundo nenhuma distância se admite, admite-se ao mesmo tempo, com isso, que a posição de uma diferença no mundo acarreta já a posição de uma diferença em Deus (o que, para Espinosa, é absurdo), e que, por conseguinte, o mundo não pode ser outro do que foi, é e será, encontrando-se assim rigidamente pré-determinado quanto à sua ordem.

---

<sup>47</sup> Registe-se, a propósito, que tanto Tomás de Aquino como Duns Escoto recusam explicitamente a possibilidade de denominar Deus como causa de si, na medida em que isso implicaria, ou, de acordo com o primeiro, que Deus seria anterior (como causa) a si mesmo (como efeito), ou, de acordo com o segundo, que Deus seria um dos termos imanentes do próprio processo causal que lhe compete inaugurar de forma puramente transcendente. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3 & DUNS ESCOTO, *Op. cit.*, I, d. 2.1, q. 1, n. 53.

<sup>48</sup> Cf. ESPINOSA, Baruch, *Op. cit.*, I, prop. XVII, esc.: «[...] a summa Dei potentia sive infinita natura infinita infinitis modis hoc est omnia necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi [...]. Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit et in aeternum in eadem actualitate manebit». Cf., também, SCHELLING, F.W.J., *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, p. 46: «[...] nach Spinoza sei zwar die Welt nicht Gott, wohl aber sei umgekehrt Gott die Welt, oder er sei Welt überhaupt, d.h., es sei unmittelbar mit seinem Sein eine Totalität von Bestimmungen dieses Seins gesetzt». Acerca da livre criação do mundo por Deus, no contexto do pensamento escolástico, cf., entre muitas outras referências disponíveis, TOMÁS DE AQUINO, *Contra gentiles*, II, XXIII & DUNS ESCOTO, *Tractatus de primo rerum omnium principio*, Ad Claras Aquas, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1910, IV, 5, pp. 675-676.

<sup>49</sup> Para a definição de Deus como causa imanente (e não transitiva) do mundo, cf. ESPINOSA, Baruch, *Op. cit.*, I, prop. XVIII e dem.

<sup>50</sup> SCHELLING, F.W.J., *Op. cit.*, p. 34: «[...] in Gott explizite – ausdrücklich – weder Wille noch Verstand ist, nach welchem er wirklich nur der blind Existierende ist – wir können auch sagen: der subjektlos Existierende, weil er nämlich ganz und vollständig übergegangen ist in das Sein». Sobre a ausência de vontade em Deus, cf. ESPINOSA, Baruch, *Op. cit.*, I, prop. XVII, esc.

<sup>51</sup> Cf. DELEUZE, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, pp. 164 e segs.

«Na natureza, nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo»<sup>52</sup>.

E, numa posterior proposição da *Ethica*, Espinosa acrescenta:

«As coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que aquela que têm. Com efeito, todas as coisas são resultante necessária da dada natureza de Deus (pela proposição 16), e são determinadas a existir e a agir de certo modo (pela proposição 29). Pelo que, se as coisas tivessem podido ser de outra natureza ou determinadas a agir de modo diverso, de tal sorte que fosse outra a ordem da natureza, Deus também podia ser, por conseguinte, de natureza diferente do que é presentemente e, portanto (pela proposição 11), essa outra natureza também deveria existir e, consequentemente, poderia haver dois ou mais Deuses, o que (pelo corolário 1 da proposição 14) é absurdo. Pelo que as coisas não podiam ter sido produzidas de maneira diversa e por outra ordem, etc.»<sup>53</sup>.

Desta forma, Deus somente pode ser definido como causa no estrito sentido em que é causa de si: pensado como causa de um outro (isto é, como causa num sentido verdadeiramente transitivo e generativo), ele será, quando muito, o ente maximamente despotenciado que, tudo sendo, nada pode pôr fora de si ou junto a si como um outro para si<sup>54</sup>. Fica então claro o motivo que convida o Deus de Espinosa a responder pelo nome «substância». É que, aqui, Deus opera de facto como o *su-jeito* (*sub-jectum*/ὕποκειμενον) absoluto e universal do existente, como o substrato imóvel, imutável e infinito

---

<sup>52</sup> ESPINOSA, Baruch, *Op. cit.*, I, prop. XXIX: «In rerum natura nullum datur contingens sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum».

<sup>53</sup> ESPINOSA, Baruch, *Op. cit.*, I, prop. XXXIII e dem.: «Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt. Res enim omnes ex data Dei natura necessario sequutae sunt (per propositionem 16) et ex necessitate naturae Dei determinatae sunt ad certo modo existendum et operandum (per propositionem 29). Si itaque res alterius naturae potuissent esse vel alio modo ad operandum determinari ut naturae ordo alius esset, ergo Dei etiam natura alia posset esse quam jam est ac proinde (per propositionem 11) illa etiam deberet existere et consequenter duo vel plures possent dari Dii, quod (per corollarium 1 propositionis 14) est absurdum. Quapropter res nullo alio modo neque alio ordine etc.».

<sup>54</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Op. cit.*, p. 35: «Aber die Möglichkeit ist hier verschlungen von dem Sein. Weil jenes Erste das nur sein Könnende ist (nicht auch das *nicht* sein Könnende), so ist es eben darum das *nur* Seiende, d.h. das mit Ausschließung alles Nichtseins – mit Ausschließung aller Potenz – aller Freiheit Seiende (denn Freiheit ist *Nicht* sein). Demnach ist es das potenzlos und in *dem* Sinn das ohnmächtig Seiende, als es durchaus nicht die Macht eines anderen Seins in sich hat». Cfr. ESPINOSA, Baruch, *Op. cit.*, I, prop. XI, aliter dem. e esc.

de um diverso de acidentes – ou, para falarmos com Espinosa, de afecções (*affectiones*) – que estão eternamente qualificando a sua natureza, da mesma maneira, diz-se, que os predicados do triângulo estão eternamente qualificando a sua essência<sup>55</sup>.

No entanto, e porque insiste em subscrever a distinção estabelecida pelos escolásticos entre o *ens a se* e os *entia ab alia*, entre aquele cuja existência decorre da sua essência mesma e aqueles cuja existência decorre da actividade de um outro, Espinosa debater-se-á com a dificuldade de, mantendo intocado o fundo necessitarista do seu sistema, fazer explicar a diferença ontológica que supõe dar-se entre Deus e as coisas<sup>56</sup>. Ora, postulando embora uma série de instâncias intermediárias entre os dois termos em apreço – a saber: os atributos do pensamento e da extensão infinitas (que designam apenas as formas através das quais a substância é percebida pelo intelecto) e os modos do entendimento/vontade e do movimento/repouso (que respectivamente designam os atributos infinitos do pensamento e da extensão) –, Espinosa só descortina nelas um conjunto de imagens rarefeitas da substância, deixando como tal por esclarecer a única coisa que, à luz da sua filosofia, jamais poderia vir a esclarecer: como é que, a partir dos desdobramentos infinitos de uma substância infinita, poderia porventura chegar a nascer um mundo de afecções finitas. Prova da presença deste escolho é, por exemplo, a definição espinosista dos modos como aquilo que existe necessária e infinitamente, em resultado, diz-se, de uma modificação dos necessários e infinitos atributos de Deus, num quadro onde fica por perceber como poderia aquilo que é posto como necessário e infinito (= atributos) vir a ser modificado por aquilo que, à sua semelhança, se põe como necessário e infinito (= modos).

«O que resulta de qualquer atributo de Deus, enquanto é modificado por uma modificação tal que, em virtude do mesmo atributo, existe necessariamente e como infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito»<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Esta analogia é da lavra do próprio Espinosa (cf. *Op. cit.*, I, prop. XVII, esc.), que, aliás, não hesita em conceber a sua *causa sui* como uma verdade eterna (cf. *Op. cit.*, I, def. VIII).

<sup>56</sup> Cf. ESPINOSA, Baruch, *Op. cit.*, I, prop. XXIV e cor.: «Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam. [...] Nam sive res existant sive non existant, quotiescunque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam nec durationem involvere comperimus adeoque earum essentia neque suae existentiae neque suae durationis potest esse causa sed tantum Deus ad cujus solam naturam pertinet existere (per corollarium I propositionis 14)».

<sup>57</sup> ESPINOSA, Baruch, *Op. cit.*, I, prop. XXII: «Quicquid ex aliquo Dei attributo quatenus modificatum est tali modificatione quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere».

E, na proposição seguinte da sua *Ethica*, Espinosa conclui:

«Todo o modo que existe necessariamente e é infinito deve ter resultado, necessariamente, ou da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus, ou de qualquer atributo afectado de *uma modificação que existe necessariamente e é infinita*. Com efeito, um modo existe em outro modo pelo qual deve ser concebido (pela definição 5), isto é (pela proposição 15), existe em Deus somente e somente por Deus pode ser concebido. Portanto, se se concebe um modo que exista necessariamente e seja infinito, estas duas propriedades devem necessariamente ser concluídas ou percebidas por meio de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é concebido como exprimindo a infinidade e a necessidade da existência, ou (o que é o mesmo, pela definição 8) a *eternidade*, isto é (pela definição 16 e a proposição 19), enquanto é considerado absolutamente. Por consequência, um modo que exista necessariamente e seja infinito deve ter resultado da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus; isto é, quer imediatamente (veja-se a proposição 21), quer mediante alguma modificação que resulta da natureza absoluta do mesmo atributo, isto é (pela proposição precedente), que exista necessariamente e seja infinita»<sup>58</sup>.

Na verdade, aquilo que Espinosa concebe como chave explicativa da causação da diferença é, por assim dizer, o impossível consumado, mais precisamente, a necessidade de algo como uma *modificação eterna*, onde, claro está, a expressão «modificação» se descobre destituída do seu sentido positivo: o de engendrar o *novo* no seio do *dado*. E como poderia, de resto, a modificação encontrar-se dotada de uma função produtiva, no âmbito de um sistema que entende a existência como a simples projecção daquilo que está posto desde a eternidade, ou, se preferirmos: como aquilo que forçosamente decorre

---

<sup>58</sup> ESPINOSA, Baruch, *Op. cit.*, prop. XXIII e dem.: «Omnis modus qui et necessario et infinitus existit, necessario sequi debuit vel ex absoluta natura alicujus attributi Dei vel ex aliquo attributo modificato modificatione quæ et necessario et infinita existit. Modus enim in alio est per quod concipi debet (per definitionem 5) hoc est (per propositionem 15) in solo Deo est et per solum Deum concipi potest. Si ergo modus concipitur necessario existere et infinitus esse, utrumque hoc debet necessario concludi sive percipi per aliquod Dei attributum quatenus idem concipitur infinitatem et necessitatem existentiae sive (quod per definitionem 8 idem est) æternitatem exprimere hoc est (per definitionem 6 et propositionem 19) quatenus absolute consideratur. Modus ergo qui et necessario et infinitus existit, ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequi debuit hocque vel immediate (de quo vide propositionem 21) vel mediante aliqua modificatione quæ ex ejus absoluta natura sequitur hoc est (per propositionem præcedentem) quæ et necessario et infinita existit» (nossos sublinhados).

da definição de uma substância que – tal como a própria existência – está sendo pensada à maneira de uma verdade eterna<sup>59</sup>?

Para Espinosa, Deus é pois um axioma, e a existência, essa, o exercício de derivação silogística por via do qual ele se demonstra. Entre ambos, há então um encadeamento estritamente lógico, onde, logicamente, o tempo só pode figurar como uma ilusão de óptica, ou melhor: como o resultado de um «conhecimento extremamente inadequado» (*admodum inadaequatam cognitionem*) a respeito da «ordem geral da natureza e da constituição das coisas» (*communi naturae ordine et rerum constitutione*), ou – o que vem a ser o mesmo – como a consequência do efeito de difracção que a nossa imaginação impõe à imagem da eternidade divina<sup>60</sup>. De facto, segundo Espinosa, o tempo, a ser algo, será apenas um dos «modos da imaginação» (*imaginandi modos*), uma unidade de medida arbitrária ou «uma certa espécie de quantidade» (*tanquam quaedam quantitatis species*), da qual a referida faculdade se está socorrendo para fraccionar uma substância indivisa, vertebrando de acordo com a sucessão causal a realidade de um mundo que, afirma-se, estaria ordenado de acordo com o princípio da eterna implicação de tudo em/por tudo<sup>61</sup>.

Porém, o que a imaginação distorce, a razão apressa-se a corrigir, considerando as coisas, não já *sub specie durationis* (ou como contingentes), mas *sub specie aeternitatis* (ou como necessárias), num gesto que, fazendo tábua rasa da diferença entre o passado, o presente e o futuro, somente descobre perante si a «necessidade da natureza eterna de Deus» (*Dei aeternae naturae necessitas*), ou a unitotalidade monolítica da substância<sup>62</sup>. Não se estranhe portanto que, a páginas tantas de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Jankélévitch escreva que

---

<sup>59</sup> Cf. ESPINOSA, Baruch, *Op. cit.*, I, def. VIII: «Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. EXPLICATIO: talis enim existentia ut aeterna veritas sicut rei essentia concipitur propterea quod per durationem aut tempus explicari non potest tametsi duratio principio et fine carere concipiatur».

<sup>60</sup> Cf. ESPINOSA, Baruch, *Op. cit.*, II, prop. XXX e dem. e prop. XXXI, dem. e cor.

<sup>61</sup> ESPINOSA, Baruch, *Op. cit.*, II, prop. XLV, esc.: «Hic per existentiam non intelligo durationem hoc est existentiam quatenus abstracte concipitur et tanquam quaedam quantitatis species»; *Opera*, vol. II, «Epistola», XII (Carta a Ludovico Meyer de 20 de Abril de 1663), p. 231: «Ex quibus clare videre est, mensura, tempus et numerum nihil esse praeter cogitandi seu potius imaginandi modos». Veja-se ainda a p. 230 da mesma epístola, onde Espinosa sintetiza a distinção que institui entre a eternidade e a duração: «Ex quo oritur differentia inter aeternitatem et durationem. Per durationem enim modorum tantum existentiam explicare possumus; substantiae vero per aeternitatem [...]. Ex quibus omnibus clare constat, nos modorum existentiam et durationem, ubi, ut saepissime fit, ad solam eorum essentiam, non vero ad ordinem naturae attendimus, ad libitum, et quidem propterea nullatenus quem eorum habemus conceptum destruendo, determinare, maiorem minoremque concipere, atque in partes dividere posse; aeternitatem vero et existentiam, quandoquidem non nisi infinitae concipi possunt, nihil eorum pati posse, nisi simul eorum conceptum destruamus».

<sup>62</sup> Cf. ESPINOSA, Baruch, *Ethica*, II, prop. XLIV, dem., cor. I, esc., cor. II e dem.



«Para o ser de pura razão, as palavras *oportuno* e *intempestivo* têm o mesmo sentido; *mais cedo, mais tarde, agora*, servem para localizar eventos humanos num calendário, mas as datas e a história e a sucessão ordinal dos eventos são determinações relativas, contingências indiferentes e [...] circunstanciais a respeito da essência. Espinosa repeli-las-ia para a zona confusa que reserva ao ‘conhecimento do primeiro gênero’»<sup>63</sup>.

E não se estranhe também que, meditando sobre a estrutura interna da filosofia de Espinosa, Schelling arrisque dizer-nos que, «como o hebreu», ela conforma «um livro sem vogais», ou seja: um sistema que, tudo absorvendo no seio da eternidade e da necessidade da substância, nunca chega a permitir a articulação de uma verdadeira diferença a partir da identidade<sup>64</sup>.

Historicamente contextualizado, o monismo de Espinosa constitui uma tentativa de recoser o que o dualismo de Descartes havia cindido: o domínio das coisas (ou dos entes finitos), que o autor dos *Principia philosophiae* fragmentara em dois subdomínios estanques, mutuamente exclusivos e virtualmente incomunicáveis. Nomeadamente: o da coisa pensante, *res cogitans* (isto é, o da coisa espiritual, mental e puramente interior, que por nenhuma extensão se deixa afectar), e o da coisa extensa, *res extensa* (isto é, o da coisa material, corpórea e puramente exterior, que se mostra impermeável a todo o pensar)<sup>65</sup>.

Confrontamo-nos aqui com dois princípios antitéticos, que, dividindo embora ao meio a totalidade do real, estão longe de se encontrar investidos pela filosofia cartesiana do mesmo valor. Com efeito, aquilo que distingue o cartesianismo das onto-teo-logias

---

<sup>63</sup> JNSQ 2.2, p. 124: «Pour l'être de pure raison, les mots *opportun* et *intempestif* ont le même sens; *plus tôt, plus tard, maintenant*, servent à localiser des événements humains sur un calendrier, mais les dates et l'histoire et la succession ordinaire des événements sont des déterminations relatives, des contingences indifférentes et [...] circonstanciées au regard de l'essence. Spinoza les rejeterait dans la zone trouble qu'il réserve à la 'connaissance du premier genre'. Cf. *Rhap*, pp. 5-6. Acerca dos três gêneros de conhecimento elencados pela *Ethica* de Espinosa, cf. *Op. cit.*, II, prop. XL, esc. II.

<sup>64</sup> SCHELLING, F.W.J., *Op. cit.*, p. 40: «Man könnte sagen, die Philosophie des Spinoza (selbst innerhalb ihrer Schranke betrachtet) ist wie das Hebräische eine Schrift ohne Vokale eine spätere Zeit hat erst die Vokale dazu gesetzt und sie aussprechlich gemacht».

<sup>65</sup> Cf. DESCARTES, René, *Principia philosophiae*, XLVIII, p. 23 (*Princípios da filosofia*, trad. Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Presença, 1995): «Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco: unum est rerum intellectualium, sive cogitativarum, hoc est, ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; alium rerum materialium, sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est, ad corpus. Perceptio, volitio, omnesque modi tam percipiendi quam volendi, ad substantiam cogitantem referuntur; ad extensam autem, magnitudo, sive ipsamet extensio in longum, latum & profundum, figura, motus, fitus, partium ipsarum divisibilitas, & talia».

que o precederam – mas, a cuja linguagem e a cujos pressupostos permanece amarrado – é o facto de estar instituindo como epicentro da sua visão do mundo um dos termos unilaterais da disjunção que produz, no caso: a coisa pensante. Vamos por partes.

Na base da metafísica de Descartes está, reconhecidamente, a formulação de uma dúvida metodológica radical acerca da existência de todas as coisas, ou, se quisermos, acerca da conexão estabelecida entre aquilo que em mim se representa e a existência desse representado<sup>66</sup>. Por intermédio da enunciação desta dúvida (e da suspensão, ἐποχή, que ela está impondo à nossa crença ingénua na existência das coisas), o que se procura? Apenas isto: a certeza do saber, que – deduz-se – só pode ser obtida através da determinação do ponto de tangência imediato entre o ser e o pensar, que o mesmo é dizer, através da determinação daquilo cuja representação implicaria já em si (e por si) a posição correlativa da existência do representado.

Contudo, visto que parte do pensado ou do nocional para chegar ao existente ou ao efectivo, Descartes condena-se a não poder consagrar, à laia de primeiro princípio da sua filosofia, outra coisa que não o próprio pensar (*cogito*) a partir do qual a dúvida se projecta, limitando-se a esclarecer que, mesmo que de tudo duvide, não posso duvidar de que esteja duvidando (e, por inerência, pensando), no preciso momento em que disso duvido.

«[...] persuadi-me que não havia absolutamente nada no mundo, nenhum céu, nenhuma terra, nenhuns espíritos, nenhuns corpos. Não me persuadi também de que eu próprio não existia? Pelo contrário, eu existia com certeza se me persuadi de alguma coisa. Mas, há um enganador, não sei qual, sumamente poderoso, sumamente astuto, que me engana sempre com a sua indústria. No entanto, não há dúvida de que também existo, se me engana; que me engane quanto possa, não conseguirá nunca que eu seja nada enquanto eu pensar que sou alguma coisa. De maneira que, depois de ter pesado e repesado muito bem tudo isto, deve por último concluir-se que esta proposição *Eu sou, eu existo*, sempre que proferida por mim ou concebida pelo espírito, é necessariamente verdadeira»<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Cf. DESCARTES, René, *Oeuvres*, vol. VII, 1904, *Meditationes de prima philosophia*, I (*Meditações sobre a filosofia primeira*, trad. Gustavo de Fraga, Coimbra, Almedina, 1992).

<sup>67</sup> DESCARTES, René, *Op. cit.*, II, p. 25: «[...] mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; & fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim

Assim, da colocação em dúvida da totalidade do real, Descartes extrai a existência indubitável de um *cogito* que, duvidando, se assegura da evidência da sua própria existência. Essa evidência condensa-se numa proposição célebre (*je pense, donc je suis*)<sup>68</sup>, que atesta bem daquilo que por ela se vê definido, a saber: a precedência (*je pense*), a identificação (*donc*) e o englobamento (*je suis*) lógico do ser pelo, com e em relação ao pensar. Na realidade, procura-se agora, não já o que é primeiro *em si* (ou na ordem da gênese da existência em geral), mas, meramente, o que é primeiro *para mim* (ou na ordem da gênese do meu conhecimento). E porque aquilo que é primeiro para mim é – escusado será dizê-lo – o ente que em cada caso eu próprio sou; e porque, ademais, esse ente se deixa circunscrever como um puro pensar, segue-se que aquilo que é primeiro para mim só posso ser eu, enquanto, pensando, torno patente para mim mesmo a minha posição na existência<sup>69</sup>.

Uma vez demonstrada a existência de algo como um eu que pensa, forçoso é perguntar: qual o estatuto ontológico que compete àquilo que, não sendo eu, por mim é pensado? Em jeito de resposta a esta questão, o autor dos *Principia philosophiae* pouco mais nos diz do que isto: que tudo o que por mim é percebido de maneira tão clara e distinta (*clara et distincta*) como o meu próprio pensar – leia-se: tudo o que se articula com a percepção pela qual eu me certifico da minha própria existência pensante – deve, igualmente, ser admitido como certo<sup>70</sup>. Não é pois por acaso que Descartes procede à reificação do seu *cogito*, reconduzindo-o por sistema à estabilidade de uma coisa (*res*), de um eu (*ego*) ou de uma substância (*substantia*). À semelhança da οὐσία aristotélica, o *cogito* cartesiano constitui-se como um sujeito (*subjectum*) lógico-gramatical de

---

quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum». A análise do processo de construção da evidência do *cogito* cartesiano é levada a cabo por Jankélévitch em: *PP*, pp. 68 e segs.

<sup>68</sup> Cf. DESCARTES, René, *Oeuvres*, vol. VI, 1902, *Discours de la méthode*, IV, p. 33.

<sup>69</sup> Cf. DESCARTES, René, *Principia philosophiae*, VIII, p. 7: «Examinantes enim quinam simus nos, qui omnia quae à nobis diversa sunt supponimus falsa esse, perspicuè videmus, nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam, quae proinde prius & certius quàm ulla res corporea cognoscitur; hanc enim jam percipimus, de aliis autem adhuc dubitamus» (nossos sublinhados).

<sup>70</sup> A este respeito, veja-se, por exemplo: DESCARTES, René, *Op. cit.*, XXXIII, pp. 17-18: «Cùm autem aliquid percipimus, modò tantùm nihil planè de ipso affirmemus vel negemus, manifestum est nos non falli; ut neque etiam cùm id tantùm affirmamus aut negamus, quod clarè & distinctè percipimus esse sic affirmandum aut negandum: sed tantummodo cùm (ut fit) etfi aliquid non rectè percipiamus, de eo nihilominus judicamus». Sobre as percepções claras e distintas, cf. *Op. cit.*, XLV, p. 22: «Claram voco illam, quae menti attendenti praesens & aperta est: sicut ea clarè à nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter & apertè illum movent. Distinctam autem illam, quae, cùm clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est & praecisa, ut nihil planè aliud, quàm quod clarum est, in se contineat».

predicados (*praedicata*), num quadro em que o que dele se predica está, todavia, revestindo a forma de simples representações (*cogitationes*). Efectivamente, aqui, o *pensado* (= predicado) designa a propriedade de um *pensante* (= sujeito) que, *pensando*, se descobre sempre co-pensado como o necessário e imutável substrato de tudo aquilo em que possa vir a pensar<sup>71</sup>. Deste modo, o pensar (ou melhor: o pensante substantivo que lhe subjaz) opera invariavelmente como a tela de fundo em relação à qual o pensado se contrapõe – pensado que, assim, aparece ao pensante como aquilo que, nele, ele não é, ou como um objecto (= não-eu) que se projecta no interior do próprio sujeito (= eu).

Porém, aquilo que por meio da minha representação de um qualquer objecto está sendo posto como verdadeiro é, não esse objecto ele mesmo, mas antes a representação que dele creio estar fazendo (ou seja, eu mesmo, na medida em que em mim represento algo de outro que não eu). De facto, porque apenas a existência da coisa pensante que eu próprio sou foi subtraída ao domínio da dúvida radical (e, por conseguinte, dada como certa), subsiste ainda por explicar como é possível que eu possa relacionar-me com outras coisas, e não com meras representações de outras coisas. Que o mesmo é então questionar: o que cauciona, afinal, a ligação das minhas representações com algo que possa porventura existir fora delas?

Para sair do círculo vicioso desenhado por um pensante que, pensando, somente a si mesmo se descobre como existente; para, portanto, ladear o escolho do solipsismo, Descartes precisará de postular a existência de uma terceira substância (*tertium quid*), que seja capaz de fazer a mediação entre as polaridades antitéticas do pensamento e da extensão. A instância à qual o cartesianismo confia a tarefa de garantir a vinculação entre o espírito e a matéria, essa – sabêmo-lo –, responde apenas pelo nome de Deus. Lidamos aqui com um Deus cuja existência se prova, de acordo com Descartes, pela simples presença em mim da ideia de um ente que, sendo sumamente perfeito, 1) não poderia ter sido ideado por um intelecto imperfeito (como o meu) e; 2) tem de ser o único que existe de modo eterno e necessário (visto que, se ele não fosse o único que assim existe, ele seria, não já o ente sumamente perfeito, mas somente um ente como os demais)<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Cf. DESCARTES, René, *Op. cit.*, IX, pp. 7-8: «Cogitationes nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis siunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modò intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hîc quod cogitare. Nam si dicam, ego video, vel ego ambulo, ergo sum; & hoc intelligam de visione, aut ambulatione, quae corpore preagitur, conclusio non est absolutè certa; quia, ut saepe fit in somnis, possum putare me videre, vel ambulare, quamvis oculos non aperiarn, & loco non movear, atque etiam fortè, quamvis nullum habeam corpus. Sed si intelligam de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc *refertur ad mentem*, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est planè certa» (nossos sublinhados).

<sup>72</sup> Cf. DESCARTES, René, *Op. cit.*, XIV-XV, p. 10: «Considerans deinde inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse entis summè intelligentis, summè potentis & summè perfecti, quae omnium longè

Ora, lançando mão de um argumentário que vai transitando insensivelmente do plano metafísico para o plano moral<sup>73</sup>, o autor dos *Principia* afirmará que a ideia (metafísica) de um ente sumamente perfeito implica, de maneira imediata, a ideia (moral) de um ente sumamente verídico que, enquanto tal, seria incapaz de me induzir em erro, depositando na minha mente um conjunto de falsas representações das coisas. Estamos em face de um movimento de fundamentação da realidade objectiva do mundo, onde Deus é posto, não só como o fiador da conexão entre o pensamento e a extensão, não só como o princípio último da verdade de todo o conhecimento, mas também – e sobretudo – como o único ente que configura uma substância *stricto sensu*. Em rigor, e tal como Espinosa e Leibniz depois dele, Descartes define a substância como a «coisa que existe de tal modo que não necessita de nenhuma outra para existir», identificando-a por conseguinte com a absoluta auto-suficiência (αὐτάρκεια) do ente que se basta a si mesmo para ser o que é (no caso: o Deus cristão). E, uma vez que todas as outras coisas às quais chamamos «substâncias» requerem o contributo de Deus para existirem, segue-se que o termo «substância» não pode ser aplicado de forma unívoca a Deus e às outras coisas, mas ao primeiro em sentido próprio, e às segundas apenas por analogia<sup>74</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer que, para o cartesianismo (como, aliás, para a maioria das onto-teologias modernas), a expressão «substância» significa, *sensu eminenti*, não já o ente que se constitui como um suporte de acidentes, mas o ente que cauciona a fundamentação

---

praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam, non possibilem & contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distinctè percipit, sed omnino necessariam & aeternam. [...] Magisque hoc credet, si attendat nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat. Ex hoc enim intelliget, istam ideam entis summè perfecti non esse à se effectam, nec exhibere chimericam quandam, sed veram & immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in eâ contineatur». Dir-se-á, talvez, que o ente que em cada caso eu próprio sou extraí apodicticamente a sua existência do pensar. Sem dúvida alguma que sim. Mas, a existência da qual nesse gesto eu me auto-invisto, essa, é tão-só contingente, porquanto (ao invés do que acontece com a existência divina) nada garante que ela não pudesse não ter sido.

<sup>73</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>74</sup> Cf. DESCARTES, René, *Op. cit.*, LI, p. 24: «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nullâ planè re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias verò omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideò nomen substantiae non convenit Deo & illis *univocè*, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distinctè intelligi, quae Deo & creaturis sit communis». Temos, ao contrário do que sugere Descartes, uma absoluta inversão do argumentário típico dos escolásticos, que – como verificámos – predicavam o nome «substância» das criaturas em sentido próprio, e de Deus apenas por analogia. Acerca da auto-suficiência do Deus leibniziano, cf. LEIBNIZ, G.W., *Monadologie*, § 45, p. 614: «[...] Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilège, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquence aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'Existence de Dieu *a priori*. Nous l'avons prouvée aussi par la réalité des vérités éternelles. Mais nous venons de la prouver aussi *a posteriori* puisque des êtres contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'Être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui-même».

do finito (como em Espinosa) ou a principiação do criado (como em Leibniz), mais precisamente: Deus ou o *ens perfectissimus*<sup>75</sup>.

No entanto, segundo Descartes, a existência da única verdadeira substância (= Deus) atesta-se, não somente pela presença em mim da ideia de um ente perfeito, mas ainda pela mera consideração da estrutura interna do tempo, isto é: de uma duração que – à imagem da coisa extensa, a partir de cujo conceito é decalcada – seria composta por partes independentes e reciprocamente exclusivas (os momentos justapostos na sucessão), entre as quais nenhum tipo de continuidade ou de solidariedade pode estabelecer-se. Pois bem: porque todas as coisas finitas (sejam elas extensas ou pensantes) se encontram mergulhadas no tempo, e porque o tempo opera como uma espécie de solvente universal da reidade, necessário é que exista um ente que esteja em condições de assegurar, de maneira continuada, a reprodução ou a conservação no ser daquelas coisas que, a todo o instante, a duração ameaça fazer ruir. E, para Descartes, esse ente não pode ser outro do que Deus:

«Nada pode obscurecer a evidência desta demonstração [da existência de Deus], contanto que atendamos à natureza do tempo ou da duração das coisas; esta é tal que as suas partes não dependem mutuamente umas das outras, nem existem alguma vez simultaneamente; e, por conseguinte, a partir do facto de que já existimos, não se segue que também existiremos num momento próximo posterior, a não ser que alguma causa, designadamente aquela mesma que primeiramente nos produziu, como que continuamente nos reproduza, isto é, nos conserve. Pois facilmente entendemos que em nós não existe nenhuma faculdade graças à qual nos conservemos a nós mesmos; e aquele em que existe tanta força para nos conservar como diferentes de si, tem ainda mais para se conservar a si mesmo, ou antes, nem sequer necessita de ser conservado por nenhum outro, e por conseguinte é Deus»<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Cf. LEIBNIZ, G.W., *Op. cit.*, § 47, p. 614: «Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment en moment, bornées par la receptivité de la créature à laquelle il est essentiel d'être limitée».

<sup>76</sup> DESCARTES, René, *Op. cit.*, XXI, p. 13: «Nihilque hujus demonstrationis evidentiam potest obscurare, modo attendamus ad temporis sive rerum durationis naturam; quae talis est, ut ejus partes à se mutuò non pendeant, nec unquam simul existant; atque ideò ex hoc quòd jam simus, non sequitur nos in tempore proximè sequenti etiam futuros, nisi aliqua causa, nempe eadem illa quae nos primùm produxit, continuò veluti reproducat, hoc est, conservet. Facile enim intelligimus nullam vim esse in nobis, per quam nos ipsos conservemus; illumque in quo tanta est vis, ut nos à se diversos conservet, tanto magis etiam se ipsum

Chegados a este ponto, perguntemos (em jeito de balanço): o que acrescentou de decisivo a filosofia de Descartes à tradição onto-substancialista que a precedeu, e o que legou ela em herança à que se lhe seguiu? Sobre tudo isto: o desenho de uma substância pensante finita que, graças a uma permanente possibilidade de auto-referência (= *cogito*), se firma como o substrato uniforme (= sujeito) do diverso das suas representações (= predicados), constituindo-se assim como o primeiro princípio da realidade de um mundo onde ser (*esse*) é ser percebido (*percipi*)<sup>77</sup> – mundo esse que, como vimos, apenas a intervenção de Deus está catapultando para fora do circuito fechado da consciência. Trata-se aqui, tão-só, do primeiro capítulo da longa história que a metafísica moderna consubstancia: o da progressiva transfusão para o sujeito humano do poder omniconstituente que a metafísica medieval havia atribuído ao sujeito divino, num movimento que, religando entre si autores tão distintos como Berkeley ou Kant, conheceu sem dúvida o seu apogeu no âmbito do idealismo transcendental de um Fichte.

No centro da filosofia de Fichte – como, de resto, no daquelas que Hegel e Schelling viriam a desenvolver na sua esteira –, está o assumido desejo de resolver (ou dissolver) o grande problema de fundo que a Primeira Crítica de Kant deixara em aberto<sup>78</sup>. Nomeadamente: o do carácter circular do processo de conformação das polaridades disjuntas do sujeito e do objecto, onde, à vez, 1) o sujeito é tematizado como aquilo que é estética e passivamente afectado pela matéria indeterminada da sensibilidade (e, portanto, por um objecto em geral); 2) o objecto é tematizado como aquilo que é lógica e activamente sintetizado pelas formas determinantes do entendimento (e, portanto, por um sujeito em geral). Neste gesto, o que se projecta? Um jogo especular de reenvios, onde o objecto só vem a existir enquanto tal por força da

---

conservare, vel potiùs nullâ ullius conservatione indigere, ac denique Deum esse». *Nota bene*: num parágrafo ulterior dos seus *Principia* (LV), Descartes definirá simplesmente a duração como «o modo sob o qual concebemos [uma] coisa, na medida em que persevera no ser», ou seja, na medida em que é incessantemente relançada por Deus na existência, num contexto onde a duração emerge como o lugar da simultânea posição e negação do ser das coisas. Ou, se preferirmos: como uma sucessão de instantes atômicos que, ao mesmo tempo, implicam a niilização e permitem a recriação dos entes. Veja-se, a este respeito, WAHL, Jean, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1953 & *Mor*, p. 126.

<sup>77</sup> Cf. BERKELEY, George, *Philosophical works*, London-Totowa, Dent-Rowman and Littlefield, 1975, *A treatise concerning the principles of human knowledge*, I, 3, p. 78: «For as to what is said of the absolute existence of unthinking things without any relation to their being perceived, that seems perfectly unintelligible. Their esse is percipi, nor is it possible they should have any existence out of the minds or thinking things which perceive them».

<sup>78</sup> Sobre a relação (orgânica) tecida entre os sistemas de Kant, Fichte, Hegel e Schelling, cf. DUQUE, Félix, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.

acção de um sujeito que, por seu turno, exige que o objecto lhe seja previamente dado, de maneira a que possa sobre ele agir<sup>79</sup>.

Ora, para romper este círculo vicioso, o Kant da Primeira Crítica cuidará de convocar uma instância que garante – *in extremis* – o primado do sujeito sobre o objecto na ordem da constituição. Fala-se, evidentemente, da unidade originária-sintética da apercepção (*ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption*), ou melhor: de um eu penso (*Ich denke*) que, longe de sancionar o simples princípio empírico da vida da consciência (como o eu penso de Descartes), opera antes como a condição de possibilidade transcendental dessa mesma vida, ou, se quisermos, como a forma *a priori* que assegura a referência de toda a representação a um sujeito de representações<sup>80</sup>.

O sujeito cuja presença Kant assim detecta no seio da consciência, esse, é *condição*, mas não *posição* – pois, ainda que sustente a configuração de toda a experiência como *minha*, ele não esclarece como posso *eu* estar *posto* em relação a ela como seu *princípio*. Na verdade, porque a *Crítica da razão pura* se furta a uma dedução transcendental do ser do sujeito, o eu que ela nos propõe será, quando muito, um facto (*Tatsache*), uma forma já-dada que regula o uso sintético-categorial do entendimento, mas não o acto (*Tathandlung*) de doação do próprio ser do sujeito que entende.

É justamente a concepção de um tal acto que a *Wissenschaftslehre* de Fichte nos está oferecendo. Com efeito, levando às últimas consequências a inflexão egológica da Primeira Crítica<sup>81</sup>, Fichte colocará na base do processo de constituição do real (como seu

---

<sup>79</sup> Cfr., entre muitas outras passagens possíveis, KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, B33 e B62: «Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzielt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziert» (B33); «[...] so bald wir unsere subjektive Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Objekt mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, überall nirgend anzutreffen ist, noch angetroffen werden kann, indem eben diese subjektive Beschaffenheit die Form desselben, als Erscheinung, bestimmt» (B62).

<sup>80</sup> Cf. KANT, Immanuel, *Op. cit.*, B131-132: «Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein». Cf., igualmente, *Op. cit.*, B136: «Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht. Das erste reine Verstandeserkenntnis also, worauf sein ganzer übriger Gebrauch sich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhängig ist, ist nun der Grundsatz der ursprünglichen *synthetischen* Einheit der Apperzeption».

<sup>81</sup> Sinal de que Fichte labora aqui na senda de uma sugestão kantiana é, por exemplo, a nota de rodapé dos *Grundlage* em que tenta mostrar que a incondicionalidade do imperativo categórico requer, obrigatoriamente, a incondicionalidade de um sujeito absoluto. Cf. FICHTE, J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, § 5, p. 396: «Kants kategorischer Imperativ. Wird es irgendwo klar, dass Kant seinem kritischen Verfahren, nur stillschweigend, gerade die Prämissen zu Grunde legte, welche die



necessário pressuposto) a autopoção incondicionada de um sujeito absoluto (= eu) que, pondo-se a si mesmo no ser como o seu único substrato (*Substrat*), põe imediata e eternamente consigo (e em si) a diversidade condicionada dos objectos que lhe são relativos (= não-eu). Por esta via, o que se obtém? A afirmação da prioridade ontogenética do sujeito sobre o objecto, mas também – e por inerência – a redução do não-eu ao estatuto de um mero apêndice do eu, ou da ipseidade (*Ichheit*) que o põe a partir de si como algo que seria tão-somente oposto a si.

«O oposto [= não-eu], na medida em que é um *oposto* (como simples contrário em geral), é posto [...] [pela] acção absoluta [do eu], e simplesmente por ela. Todo o contrário, na medida em que é um contrário, é simplesmente por força de uma acção do eu, e por nenhuma outra razão. O ser-oposto em geral é posto, simplesmente, pelo eu»<sup>82</sup>.

E, um pouco mais à frente, o autor acrescenta que

«o opor só é possível sob a condição da unidade da consciência do que põe e do que opõe. Se a consciência da primeira acção não estivesse ligada à consciência da segunda, então o segundo pôr não seria um *contrapor*, mas simplesmente um pôr. Ele só se torna contrapor em relação a um pôr»<sup>83</sup>.

Estamos perante uma negatividade (= não-eu) cuja contraposição se justifica, de acordo com Fichte, pela necessidade em que o eu se encontra de se autorefectir, isto é:

---

Wissenschaftslehre aufstellt, so ist es hier. Wie hätte er jemals auf einen kategorischen Imperativ, als absolutes Postulat der Uebereinstimmung mit dem reinen Ich, kommen können, ohne aus der Voraussetzung eines absoluten Seyns des Ich, durch welches alles gesetzt wäre, und, inwiefern es nicht *ist*, wenigstens seyn *sollte*. [...] Nur *weil*, und *inwiefern* das Ich selbst absolut ist, hat es das Recht, absolut zu postuliren [...].» Cfr. KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, vol. IV, 1903, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pp. 446-463 (*Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 1995) e vol. V, 1908, *Kritik der praktischen Vernunft*, pp. 36-100 (*Crítica da razão prática*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1994).

<sup>82</sup> FICHTE, J.G., *Op. cit.*, § 2, pp. 265-266: «Durch diese absolute Handlung nun, und schlechthin durch sie, wird das entgegengesetzte, insofern es ein *entgegengesetztes* ist (als blosses Gegentheil überhaupt) gesetzt. Jedes Gegentheil, insofern es das ist, ist schlechthin, kraft einer Handlung des Ich, und aus keinem anderen Grunde. Das Entgegengesetztseyn überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt».

<sup>83</sup> FICHTE, J.G., *Op. cit.*, § 2, p. 266: «Das Entgegensetzen ist nur möglich unter Bedingung der Einheit des Bewusstseyns des setzenden, und des entgegensetzenden. Hinge das Bewusstseyn der ersten Handlung nicht mit dem Bewusstseyn der zweiten zusammen; so wäre das zweite Setzen kein *Gegensetzen*, sondern ein Setzen schlechthin. Erst durch Beziehung auf ein Setzen wird es ein *Gegensetzen*».

de co-engendrar consigo um mundo de resistência (*Widerstand*) que, limitando o seu livre impulso (*Trieb*) criador, o force a apreender-se a si mesmo como si mesmo (num quadro onde, como é bom de ver, o que limita supõe, como fundamento da sua delimitação, aquilo que por ele pode ser limitado). Mas, como se explica que o sujeito possa ser condicionado por um objecto que, na realidade, mais não é do que uma projecção especular da sua absoluta liberdade? Sabêmo-lo: para dar razão deste movimento de autocastração, a *Wissenschaftslehre* encarregar-se-á de proceder à fragmentação interna do eu, derivando do eu absoluto algo como um eu empírico – espécie de hipóstase egológica que, por um lado, está dissolvendo a perfeita identidade de si consigo que define o sujeito transcendental, e que, por outro, o está escudando de toda e qualquer possibilidade de contaminação pelo não-eu<sup>84</sup>.

Através do anúncio desta imperativa cisão do eu, eis o que por fim se torna patente: a impotência de um sistema que, tendo começado por convidar o sujeito a absorver em si (sem resto) a totalidade do mundo objectivo, descobre, a meio do seu trajecto, que não pode sair do labirinto da ipseidade na qual se emparedou. De facto, longe de superar o dualismo, Fichte mais não faz do que agudizá-lo, subsumindo de maneira unilateral um dos termos disjuntos (o objecto) à hegemonia omniconstituente e omnienglobante do seu contrário (o sujeito). Não se estranhe, por conseguinte, que Jacobi se atreva a dizer-nos que a *Wissenschaftslehre* redunde num «espinosismo invertido»<sup>85</sup>, onde o puro objecto é simplesmente substituído por um puro sujeito, por um eu incondicionado que, exprimindo-se embora na primeira pessoa do singular, é na verdade tão ou mais asfixiante do que a *causa sui* de Espinosa. Porque, ainda que esse eu esteja revestindo a forma de um acto livre, aquilo que por intermédio do seu acto se vê posto (*aeterno modo*) é apenas uma série de imagens multifacetadas de si mesmo, ou seja: do único si mesmo, que, sendo «sempre um e o mesmo, e jamais outro», se mostra impermeável a toda a diversidade<sup>86</sup>. Prova do bem fundado da analogia proposta por

---

<sup>84</sup> Cf. FICHTE, J.G., *Op. cit.*, § 3, p. 271: «Das Ich soll sich selbst gleich, und dennoch sich selbst entgegengesetzt seyn. Aber es ist sich gleich in Absicht des Bewusstseyns, das Bewusstseyn ist einig: aber in diesem Bewusstseyn ist gesetzt das absolute Ich, als untheilbar; das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, als theilbar. Mithin ist das Ich, insofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, selbst entgegengesetzt dem absoluten Ich».

<sup>85</sup> JACOBI, F.H., *Werke*, vol. III, *Jacobi an Fichte* (Carta a Fichte de 3 de Março de 1799), p. 12 (*Oeuvres philosophiques, Lettre à Fichte*, pp. 301-335): «umgekehrten spinozismus».

<sup>86</sup> FICHTE, J.G., *Gesamtausgabe*, vol. I, 3, 1964, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung der Gelehrten*, pp. 295-296 (*Lições sobre a vocação do sábio*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1999): «Das reine Ich lässt sich nur negativ vorstellen; als das Gegenteil des Nicht-Ich, dessen Charakter Mannigfaltigkeit ist – mithin als völlige absolute Einerleiheit; es ist immer Ein und ebendasselbe und nie ein anderes. [...] Das reine Ich kann nie im Widerspruche mit sich selbst stehen, denn es ist in ihm gar keine Verschiedenheit, sondern es ist stets Ein und ebendasselbe [...]».

Jacobi é, sem dúvida, a seguinte passagem dos *Grundlage*, onde Fichte parece decalcar o seu eu a partir da substância de Espinosa.

«É completamente claro que o eu, na medida em que se põe simplesmente, na medida em que é como se põe, e põe-se como é, tem de ser inteiramente igual a si próprio, e que, nessa medida, nada de diverso poderia ocorrer nele; e, certamente, daí se segue então imediatamente que *se* algo de diverso deva ocorrer nele, o mesmo tem de ser posto por um não-eu. Mas, se o não-eu deve em geral poder pôr algo no eu, *então a condição de possibilidade de uma tal influência estranha tem de ser fundada, previamente, no próprio eu, no eu absoluto*, anteriormente à causalidade de todo o efectivamente estranho; o eu tem de pôr, simples e originariamente, em si, a possibilidade de que algo aja sobre ele; sem prejuízo do seu pôr absoluto por si próprio, ele tem, por assim dizer, de se manter aberto a um outro pôr»<sup>87</sup>.

Variação idealista e romântica sobre o tema fundamental da substância (plasmada agora na figura de um eu que a si *sujeita* o não-eu como um seu *predicado*), a metafísica de Fichte mantém-se então, como a generalidade daquelas que a precederam, ainda ancorada ao paradigma onto-substancialista que, a seu tempo, Platão e Aristóteles trataram de forjar. Dir-se-á – como nós mesmos o dissemos – que, de Platão a Fichte, a expressão «substância» (bem como as que dela derivam) foi usada em, pelo menos, quatro acepções contrastantes, a saber: 1) para nomear os universais ou individuais como suportes de atributos (Platão, Aristóteles); 2) para nomear o conjunto de propriedades essenciais das coisas causadas (escolástica); 3) para nomear a auto-suficiência do sujeito divino que promove a causação das coisas (Descartes, Espinosa) e; 4) para nomear a auto-suficiência do sujeito humano que constitui o mundo objectivo

---

<sup>87</sup> FICHTE, J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, § 5, pp. 270-271: «Es ist völlig klar, dass das Ich, inwiefern es sich selbst schlechthin setzt, inwiefern es ist, wie es sich setzt, und sich setzt, wie es ist, schlechterdings sich selbst gleich seyn müsse, und dass insofern in ihm gar nichts verschiedenes vorkommen könne; und daraus folgt denn freilich sogleich, dass *wenn* etwas verschiedenes in ihm vorkommen soll, dasselbe durch ein Nicht Ich gesetzt seyn müsse. Soll aber das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, *so muss die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich*, vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet seyn; das Ich muss ursprünglich und schlechthin in sich die Möglichkeit setzen, dass etwas auf dasselbe einwirke; es muss sich, unbeschadet seines absoluten Setzens durch sich selbst, für ein anderes Setzen gleichsam offen erhalten». Mas, cfr., entre outros textos possíveis, *Op. cit.*, § 3, pp. 120-121, no decurso das quais o autor procura desvincular-se do modelo da *Ethica* espinosista.

(Fichte). Mas, apesar das sucessivas metamorfoses às quais foi sendo submetido, o conceito de substância parece circunscrever, de maneira unívoca e invariável, o plano fixo que, em cada ente, sustenta as diferenças que nele vêm inerir, alicerçando assim 1) uma concepção histórico-filosófica da «entância» que implica, necessariamente, uma desvalorização do horizonte temporal em que a diferença se produz, e; 2) uma concepção histórico-filosófica do tempo que o determina como um dos meros modos de ser de um ente que, na sua substância, permanece radicalmente distinto do complexo de modos que o qualificam.

Pois bem: é precisamente contra este entendimento das relações estabelecidas entre o ser e o tempo que a ontologia de Jankélévitch se está insurgindo. Vejamos como.

## CAPÍTULO IV

### UMA CRON-ONTO-LOGIA

*«Vos tendés a moverte en el continuo, como dicen los físicos, mientras que yo soy sumamente sensible a la discontinuidad vertiginosa de la existencia»*

Cortázar

*O ser, os seres e os modos • O tempo enquanto maneira de todas as maneiras • A co-implicação do ser e do tempo • A natureza ontofânica do tempo • Os resquícios substancialistas da teoria jankelévitchiana do tempo • O tempo como instância de mediação entre o ser e o não-ser • O tempo como um duplo dinamismo de preterição e de futurição • Tempo e lógica • A natureza ontotética do tempo • O evento enquanto lugar da ontogénese • O tempo como um intervalo de instantes • Os elementos atomistas da teoria jankelévitchiana do tempo • A superação da antinomia da continuidade e da descontinuidade • A superação do dualismo do ser e do acto*

A inteligibilidade da ontologia desenhada por Jankélévitch em *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* depende, na sua raiz, de uma prévia compreensão do fim que ela visa servir: o de fazer cicatrizar a ferida que a metafísica de *Philosophie première* havia aberto entre a positividade do acto e do instante, por um lado, e a negatividade do ser e do intervalo, por outro<sup>1</sup>. Trata-se de um projecto que implica, forçosamente, a concepção de

---

<sup>1</sup> Cf. *PP*, *passim*, bem como as pp. 211 e segs. da nossa tese. A respeito da ontologia de Jankélévitch, cf. BAZZANELLA, Emiliano, *Tempo e linguaggio. Studio sul pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Milano, Franco Angeli, 1994, BATTISTA VACCARO, G., *Ontologia e etica in Vladimir Jankélévitch*, Ravenna, Longo, 1995, pp. 17-43 & TONON, Alessandra, *Tra istante e intervallo*, pp. 117-122.

um terceiro termo (*tertium quid*) que seja capaz de operar a síntese dos disjuntos, procedendo, quer à *actualização do ser*, quer à *ontologização do acto*, num gesto que cuide ainda de desatar o nó que estava entervando uma filosofia onde – como vimos – o discurso catafático só podia pensar a negatividade do ser já posto, e onde, ao invés, a positividade do acto ponente só podia ser pensada por um discurso apofático (ou, quando muito, recriada por uma intuição tesifática, que morre no instante em que nasce). Aquilo que a ontologia de Jankélévitch procura surpreender é, não o acto «existencificante» que põe sem ser, não o ser «existencificado» que é sem pôr, mas, antes, «o pólo magnético desse ser»<sup>2</sup>, ou seja, a instância ao mesmo tempo ôntica e tética que está realizando a posição intra-histórica do ser. Ora, de maneira a tentar localizar o ponto de contacto entre o ser e o fazer, o ponto em que o ser se faz ser e em que o fazer vem ao ser, o nosso autor começará por interrogar três das principais figuras conceptuais que habitam as onto-teo-logias clássicas, designadamente: o ser ele mesmo (εἶναι / *esse*), os seres que são (ὄντα / *entia*) e, por último, os modos que qualificam os seres que são (πάθη / *modus*)<sup>3</sup>.

A investigação sobre o ser levada a cabo por Jankélévitch arranca, de forma aporética, com a denúncia da sua própria impossibilidade, ou melhor: com a afirmação de que o ser não pode, em caso algum, vir a representar o objecto de uma pergunta pela sua quiddidade («o que é o ser?»). Em rigor, para Jankélévitch, o ser – a ser algo – será apenas «o limite invisível de todas as predicções»<sup>4</sup>, na medida em que todos os predicados que pudéssemos porventura atribuir-lhe são, quanto à sua extensão, inferiores ao sujeito que por hipótese predicariam (não podendo como tal definir, nem o seu género, nem a sua espécie). O que significa isto? Significa, em substância, que o ser não pode constituir o sujeito de um juízo positivo que nos diga o que ele é (uma vez que, quiditativamente, ele não é nada), mas somente o sujeito de uma série de juízos negativos que nos digam o que ele não é, situando-o assim como um absolutamente

<sup>2</sup> JNSQ 1, p. 16: «[...] nous cherchons à l'antipode de l'être un je-ne-sais-quoi qui est pourtant le pôle magnétique de cet être et ce qu'il y a en lui de plus attirant, de plus accessoire et de plus essentiel tout ensemble [...]».

<sup>3</sup> Cf. JNSQ 1, pp. 16-20 (que comentaremos ao longo das próximas linhas). *Nota bene*: onde a metafísica de *Philosophie première* supunha uma divisão hierárquica entre três níveis de positividade decrescente (o do acto, o das essências e o do ser), a ontologia de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* suporá, por sua vez, uma divisão hierárquica entre três níveis de generalidade decrescente (o do ser, o dos seres e o dos modos). É um paralelismo estrutural que não passou despercebido ao próprio Jankélévitch (cf. JNSQ 1, pp. 17-18), e que, do ponto de vista da articulação interna da sua filosofia, nada mais quer dizer do que isto: que a sua ontologia começa no preciso momento em que a sua metafísica acaba (no ser). Acerca dos três níveis da metafísica da criação de Jankélévitch, cf. as pp. 115-116 da nossa tese.

<sup>4</sup> JNSQ 1, pp. 7-8: «la limite invisible de toutes les prédictions».

inefável que, como o Deus de *Philosophie première*, não aceita ser rebaixado ao estatuto de um simples sujeito de predicados. Não se estranhe então que, transferindo para o ser dois dos «nomes divinos» que a sua metafísica aplicara a Deus, o nosso autor sugira agora que o ser só se deixa tematizar, ou como um não-sei-quê (*je-ne-sais-quoi/nescio quid*) desprovido de matéria pensável, ou como um quase-nada (*presque-rien/quasi-nihil*) desprovido de espessura ôntica.

Mas, embora não possamos dizer o que (*quid*) o ser é, podemos entrever que (*quod*) ele é, através de uma intuição imediata onde o ser comparece, não como o sujeito de uma proposição lógica do tipo «A é B», mas como o objecto de uma constatação ontológica do tipo «há ser» (*il y a être*), na qual o verbo impessoal «há» e o complemento directo «ser» denotam, circularmente, o mesmo facto, a saber: o facto bruto do ser que, a todo o momento, já está sempre aí, antecedendo à maneira de uma evidência antepredicativa os sujeitos de predicados que nele se recortam<sup>5</sup>. Por meio desta constatação, o que se está encontrando? Justamente, um mero *facto* (o de que há ser em geral), que nos remete, primeiro, para o *acto* que o fez (= Deus), e, depois, para o *acto* ao qual compete a tarefa de *re-fazê-lo* – pois, considerado apenas em função de si próprio, o ser apresenta-se como um *dado* estático que, em silêncio, pergunta pela possibilidade da sua *doação* e *re-doação*. Que o mesmo é dizer que, em virtude do seu carácter já-posto (e, por conseguinte, negativo), o ser *simpliciter* não pode ser aquilo que buscamos.

Por oposição ao ser enquanto tal (que só se presta a um saber apofático), o ser dos seres<sup>6</sup> parece proporcionar-nos uma base para o desenvolvimento de um saber positivo. Com efeito, porque os seres já são algo (*aliquid*); porque eles participam já, enquanto sujeitos, da totalidade indeterminada de um ser que precisam de determinar (e, portanto, de negar) para serem isto ou aquilo; por tudo isso, escrevíamos, nada nos

---

<sup>5</sup> Ainda que não o admita, Jankélévitch limita-se neste passo a apropriar-se, quer da concepção husserliana do ser como condição antepredicativa de toda a predicação, quer da concepção heideggeriana e levinasiana do ser como um dado (*es gibt/il y a*) puramente anónimo. Cf. HUSSERL, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Prag, Academia Verlagsbuchhandl, 1939, §§ 15-46, pp. 73-230 (*Experience and judgement. Investigations in a genealogy of logic*, trad. James S. Churchill & Karl Americks, Evanston, Northwestern University Press, 1973), HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe*, parte I, vol. 9, 1976, *Wegmarken*, «Brief über den Humanismus», pp. 334 e segs. (*Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1964) & LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, pp. 10, 20, 93-94 e 139-140. Cfr. JNSQ 1, pp. 16-17, 60 e 81, PP, pp. 145-146, 149 e 152 e Mor, p. 123.

<sup>6</sup> Convirá talvez fazer notar que são raras as vezes em que Jankélévitch se socorre do francês «*étant*» para verter o latim «*ens*» (= «ente»), preferindo claramente nomear as coisas que são através do uso como substantivo do infinitivo do verbo «ser» («*être*»). É uma opção lexical que dificulta indubitavelmente a interpretação do discurso do autor – onde «*être*» tanto pode referir-se ao ser como aos seres –, mas que, como mais à frente teremos ocasião de verificar, está assentando numa leitura de fundo sobre a natureza mesma da «entância».

impede de questionar neste contexto pela quiddidade dos seres que são<sup>7</sup>. Da resposta a essa questão, o que resulta? A afirmação de um sei-o-quê (*je-sais-quoi/scio quid*) que define a essência do ser pelo qual se indaga, promovendo a sua identificação lógico-judicativa com o género que circunscreve aquilo que ele é na realidade (por exemplo: «Sócrates é um homem»). Nesse movimento, o ser é fatalmente submetido a um processo de reificação, porquanto é encerrado no quadro de uma proposição onde se descobre eternamente reduzido ao predicado que, indicando a sua essência mesma, faz dele uma coisa (*res*) imutável.

A ciência quidditativa dos seres redundava como tal num discurso que, apesar da sua natureza catafática, termina assim que começa – pois, tendo uma vez definido *sub specie aeternitatis* a essência do ser que estuda, ele nada mais pode declarar de positivo a seu respeito. Dele nasce um conhecimento que, como é bom de ver, está concentrando toda a sua atenção, não no *tético* (= *fiat*), não no *fático* (= *quod*), mas no *lógico* (= *quid*), ou no conceito abstracto e pré-existente da realidade de um ser. Na verdade, por via da resposta à pergunta pela quiddidade de Sócrates ficamos a saber *o que* Sócrates é na sua *essência* (ou enquanto ser possível), mas nada nos é revelado sobre a *existência* do homem *que* Sócrates é, sobre a «cláusula de efectividade» da qual depende a sua encarnação no mundo<sup>8</sup>. Pode então dizer-se, em suma, que onde a interrogação ontológica sobre o ser nos oferecia, à laia de resposta, o facto quoditativo da existência, a interrogação ôntica sobre os seres, essa, oferece-nos apenas a noção quidditativa das coisas que se deixam imobilizar no interior da sua própria definição.

Resta-nos pois questionar (no intuito de surpreendêmos em flagrante delito a autoposição do ser) a multiplicidade dos modos que são suportados pelas essências dos seres que já são. Neste plano, a ciência catafática desencobre um território que parece submeter-se sem resistência às suas operações, na medida em que os modos condescendem, por natureza, à enunciação e à descrição, constituindo o lugar da

---

<sup>7</sup> Eis-nos em face da reformulação jankelévitchiana da diferença ontológica que, pelo menos desde Boécio, a filosofia ocidental foi escavando entre o ser e os seres. De facto, em linha com as metafísicas clássicas, Jankélévitch mantém 1) que tudo o que é tem necessariamente de participar do ser por forma a ser o que é, e que, *a contrario*; 2) o ser graças ao qual o que é é, esse, não pode por seu turno ser algo (sob pena de se confundir com os próprios seres cujo ser legitima). Porém, ao invés da tradição, Jankélévitch sustenta que a diferença ontológica é precedida e fundada por uma «diferença meta-ontológica», nomeadamente: aquela que separa tanto os seres como o ser (que antecede *ontologicamente* os primeiros, sem, no entanto, os produzir *ontoteticamente*) do acto que ao mesmo tempo os faz ser. Para a elencação destas duas diferenças, cf., respectivamente, *JNSQ 1*, pp. 16-18 e *PP*, p. 176.

<sup>8</sup> *JNSQ 1*, p. 17: «A partir d'ici, la clause d'effectivité étant devenue indifférente ou négligeable, il ne reste que des êtres statiques dépouillés de tout mystère, des êtres qui, contrairement à l'Être éternellement muet, se laissent volontiers interroger».



especificação categorial de um ser que – por força deles – se vai variavelmente assumindo como isto ou aquilo ao longo da carreira do tempo<sup>9</sup>. Mas, coincidirá neste âmbito a positividade discursiva com a positividade ontotética? Por outras palavras: serão os modos tão afirmativos como o saber que os afirma? À luz dos pressupostos que regem as ontologias substancialistas, temos todas as razões para, com Jankélévitch, pensar que não.

Vimo-lo: no substancialismo, os modos dão-se a ler como um complexo de predicados que, no seu ser, estão exigindo a pré-existência do sujeito no qual vêm secundariamente inerir, «como possessões [que] dependem do seu proprietário, como atributos [que] pertencem a uma divindade»<sup>10</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer, tão-só, que a pergunta pela modalidade (*quomodo?*) é aqui interceptada por uma ontologia que, *grosso modo*, nos convida a encará-la como o mero apêndice do sujeito substantivo que a precede, que não carece dela para ser o que é na verdade (ou por essência), e que, ademais, a reifica, cristalizando-a no seio da coisa já-posta que ela modaliza. Assim, em vez de significarem a *posição do ser*, os modos do substancialismo traduzem somente uma *com-posição no ser*, ou seja: a posição de uma série de propriedades inessenciais num ser que, antes delas, já está aí dado na sua nudez, abrindo-se desde sempre ao acolhimento daquilo que pode vir ou não a determiná-lo.

Estamos perante uma concepção hierárquica das relações estabelecidas entre os seres e os modos, os sujeitos pré-existentes e os predicados ad-ventícios<sup>11</sup>, que, na senda do maneirismo de Gracián, Jankélévitch tentará dinamitar, mostrando que, longe de se darem como *prius* e *posterius*, fundamento e fundamentado, a substância e a circunstância configuram termos que mutuamente se pressupõem no seu ser<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. *JNSQ* 1, p. 8: «[...] c'est sur ses modes d'être qu'il y aurait inépuisablement à dire: quand on ne peut plus pénétrer dans l'infime profondeur de la substance, on peut encore tourner, et indéfiniment tourner autour des *circonstances*; quand on ne peut plus rien dire sur le mystère lui-même, on peut encore disserter ou bavarder à son propos, raconter des fait divers et des anecdotes; les circonstances proprement dites, déterminations catégorielles de Combien et de Comment, de Temps et de Lieu, se prêtent à toutes les figures polymorphes ou polytropes de l'énonciation [...]. Ainsi il y a encore de beaux jours pour la philosophie cataphatique des modes!».

<sup>10</sup> *JNSQ* 1, pp. 17-18: «La qualité est devenue une simple annexe ou un satellite de la substance, et elle dépend de ce noyau substantiel comme des possessions dépendent de leur propriétaire, comme des attributs appartiennent à une divinité [...]».

<sup>11</sup> Cf. *Noc* 2, p. 21: «Les logiciens se donnent d'abord le superlatif de la clarté, et de ce maximum descendent peu à peu vers les notions plus obscures et moins parfaites par une déduction qui va sans cesse se détaillant: c'est la substance qui explique les attributs, le sujet-substantif qui fonde les adjectifs, [...] l'Être en acte qui justifie le faire [...]».

<sup>12</sup> Cf. *JNSQ* 2.2, p. 55 («[...] les manières d'être, par définition même, ne seraient pas sans l'être dont elles sont les modalités et qui, réciproquement, est leur support; mais [...] l'être ne serait rien sans les manières circonstanciellles, adjectivales ou adverbiales, qui le font être tel ou tel») & GRACIÁN, Baltasar, *Obras completas, El discreto*, XXII, pp. 343-345 e *Oráculo manual*, XIV, p. 361 («No basta la substancia, requiérese también la circunstancia. Todo lo gasta un mal modo, hasta la justicia y razón. [...] Tiene gran parte en las

Efectivamente, de acordo com o nosso autor, a quididade, considerada à parte das qualidades que a concretizam, mais não é do que um *flatus vocis*, do que um princípio formal em busca de materialização, cuja anterioridade lógica ou ontogenética a respeito das qualidades só pôde ser histórico-filosoficamente postulada graças a um equívoco: aquele que, por sistema, confunde as maneiras do ser com a sua «maneirização». Na realidade, ainda que todas as maneiras particulares de ser do ser sejam contingentes («ser branco», «ser preto», «ser alto», «ser baixo»...), o facto de que o ser se encontre, em geral, investido de maneiras particulares de ser é, no contexto desta ontologia, um facto necessário. Por intermédio deste facto (o da maneirização do ser), o que se descobre designado? Não, claro está, uma simples maneira entre outras de ser do ser (como os acidentes da substância, na metafísica de Aristóteles), mas «a Maneira de todas as maneiras» (*la Manière de toutes les manières*) que – diz-se – está permitindo 1) que o ser indeterminado que não existe sem as maneiras que o determinam possa revesti-las, e, conversamente; 2) que as maneiras determinadas que não existem sem o ser que determinam possam predicá-lo. Ora, para Jankélévitch, a instância que assegura a vinculação recíproca e a posição conjunta do sujeito e dos seus atributos (assumindo assim a função da cópula no juízo) só responde por um nome, mais precisamente: o do devir.

«[...] As maneiras determinadas do ser indeterminado não são nada sem a grande Maneira determinante de todas essas maneiras, e o ser das maneiras não é nada, finalmente, sem a grande Maneira de ser cujo nome é *Devenir*. [...] Após as maneiras do maneirismo, eis então [...] a inapreensível maneira de ser do ser [...]»<sup>13</sup>.

---

cosas el cómo y es tahir de los gustos el modillo»). Mas, cfr. *Oráculo manual*, CIII, CLXXV e CCLXXVII, pp. 379, 395 e 416 (acerca do primado do «homem de substância» sobre o «homem de ostentação»). A interpretação jankélevitchiana do maneirismo de Gracián condensa-se em: *AVM* 2, p. 19, *JNSQ* 1, pp. 3 e segs., *JNSQ* 2.2, pp. 55-56, *TV* 2.3, p. 1122 e *Lis*, pp. 145 e segs. Sobre a relação Jankélévitch-Gracián, cf. AYALA, Jorge, «Vladimir Jankélévitch, admirateur de Gracián», in *Mélanges offerts à Alain Guy. La pensée ibérique dans son histoire et dans son actualité*, vol. I, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1986-1988, pp. 157-162.

<sup>13</sup> *JNSQ* 2.1, p. 30: «[...] les manières déterminées de l'être indéterminé ne sont rien sans la grande Manière déterminante de toutes ces manières, et l'être des manières n'est rien finalement sans la grande Manière d'être dont le nom est *Devenir*. [...] Après les manières du maniérisme voici donc [...] l'insaisissable manière d'être de l'être [...]» (apenas a última frase da passagem transcrita não se encontrava já no texto da primeira edição). Para a caracterização do devir como a maneira de ser do ser, cf., igualmente, *PP*, p. 249, *PI*, pp. 67-68, *AES*, p. 119 e «Le presque-rien», p. 74.

Dir-se-á que Jankélévitch é aqui atraído, uma vez mais, pela imprecisão da sua terminologia, limitando-se a reiterar sem querer a ideia clássica da prevalência do ser sobre o devir – pois se, como alega, o devir é «a maneira de ser *do* ser», necessário é concluir que ele constitui a mera propriedade de um ser que, primeiro, *é*, e que, depois (e só depois), *devém*. É justamente para prevenir a possibilidade de uma semelhante leitura que, a páginas tantas de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, o autor tratará de inverter a ordem do sujeito e do genitivo da sua fórmula (devir = maneira do ser), definindo aí o ser como uma maneira do devir, para melhor sublinhar a rigorosa complicação dos dois termos. «O ser [...] é inteiramente [...] maneira de devir, e maneira dessa maneira ao infinito, e devir das maneiras; e, vice-versa, o devir nada mais é do que o ser sempre nascente»<sup>14</sup>. Mas, não será verdade que, para chegar onde quer, Jankélévitch bem poderia ter optado por baptizar o devir, ou, ao jeito dos escolásticos, como um transcendental (*communissima*), ou, ao jeito de Heidegger, como um equiprimordial (*gleichursprünglich*) do ser<sup>15</sup>? De forma alguma. De facto, neste quadro, o devir não denota, nem um modo geral (*modus generalis*) que seria nocionalmente comum à e tão extenso como a totalidade dos seres (= transcendental), nem uma estrutura existencial (*Existenzstruktur*) que seria ontogeneticamente tão primitiva e tão original como ela (= equiprimordial). Não: aqui, o devir denota – sem qualquer distância – o ser ele mesmo<sup>16</sup>, sendo aliás por isso que se insiste em descrever, circular e interpermutavelmente, ora o devir como uma maneira do ser, ora o ser como uma maneira do devir. Contudo, porque a expressão «maneira» evoca fatalmente a ideia de um simples predicado, Jankélévitch cuidará, já em 1974, de a extirpar em definitivo do seu discurso, por forma a pôr em evidência o carácter antepredicativo e substancial do tempo<sup>17</sup>:

<sup>14</sup> JNSQ 1, p. 26: «L'être [...] est tout entier [...] manière de devenir et manière de cette manière à l'infini et devenir des manières; et vice-versa le devenir n'est rien d'autre que de l'être toujours naissant [...]». Cfr. JNSQ 2.3, pp. 74-75: «Même le devenir est déjà un mode d'être, et ce mode implique une qualification naissante, l'irréversibilité par exemple, et le vieillissement, ou l'usure...».

<sup>15</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, I, a. 1 & HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, § 43, p. 203 e *Gesamtausgabe*, parte II, vol. 21, 1976, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 226 (*Logic. The question of truth*, trad. Thomas Sheehan, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2010).

<sup>16</sup> Cf. JNSQ 1, pp. 20 («L'être, considéré concrètement, [...] se ramène [...] à ce presque-rien [...] qu'est le fuyant devenir») e 24-25 («[...] s'agissant de l'être total ou, *ce qui revient au même*, du temps [...]»; «[...] il n'y a pas d'autre être que le devenir [...]»; «[...] l'être est tout devenant, et temporel de fond en comble; le devenir est intimement ontologique»). Cf., também, *PI*, p. 218, *Mor*, p. 211 e «Le presque-rien», p. 72.

<sup>17</sup> Muito embora distinga claramente, numa breve passagem de *L'aventure, l'ennui, le sérieux* (pp. 121-122), entre o tempo como substantivo referente à duração morta da matéria e o devir como verbo referente à duração viva do espírito, a realidade é que, na maioria dos casos, o nosso autor tende a abordar estes dois termos como sinónimos.

«[...] a temporalidade não é um simples predicado da existência humana, pois isso seria supor que o ser do homem poderia, pelo menos de direito, continuar a ser humano mesmo que fosse intemporal... O devir não é a sua maneira de ser: ele é o seu ser ele mesmo; o tempo não é o seu modo de existência: ele é a sua única substancialidade»<sup>18</sup>.

Chegados a este ponto do nosso questionamento, convirá talvez sumariar a série de conclusões que, na esteira de Jankélévitch, conseguimos desencadear: 1) a de que o ser não é sem as maneiras de ser que o qualificam; 2) a de que a co-posição do ser e das suas maneiras está sendo realizada por uma maneira de ser à segunda potência (= tempo); 3) a de que, não existindo ser fora dessa co-posição, o tempo configura, não um dos predicados do ser, mas a sua substância mesma. Numa perspectiva lógico-gramatical, procurou-se assim o tempo, primeiro, do lado do predicado (= maneira), depois, do lado da cópula (= co-posição) e, por fim, do lado do sujeito (= substância). Neste movimento (marcado por uma aparente indecisão), o que se joga? A negação do tempo como um predicado do ser, e a sua afirmação como a cópula que, ao realizar a conjunção efectiva do sujeito e dos seus predicados (sem os quais o sujeito não é), conforma simultaneamente a subjectividade de um sujeito que não existe facticamente fora da relação que ela estabelece.

Escusado será dizê-lo: assiste-se aqui, não à reabilitação de um tempo que continuaria a ser pensado como um apêndice do ser, mas à radical identificação do ser com um tempo que, agora, se deixa tematizar como uma «prova ontológica vivida e continuada»<sup>19</sup>. Mas, como procede, concretamente, essa prova ontológica que o tempo constitui? Pela *alteração*, ou melhor: pela constante passagem do mesmo (*αὐτός* / *ipse*) ao outro (*ἄλλο* / *alius*). Com efeito, para Jankélévitch, devir é o mesmo do que devir-outro, «um outro do que si mesmo e um outro do que esse outro», num incessante dinamismo de autodiferenciação que, afectando não apenas os modos e as formas de ser (caso em que ele sancionaria uma mera *modificação* ou *transformação* epidérmica da substância), mas também o próprio «núcleo» do ser, não permite que o ser se defina – à maneira das

---

<sup>18</sup> *IN*, pp. 5-6: «[...] la temporalité n'est pas un simple prédicat de l'existence humaine, car ce serait supposer que l'être de l'homme, au moins en droit, peut être intemporel tout en restant humain... Le devenir n'est pas sa manière d'être, il est son être lui-même; le temps n'est pas son mode d'existence, il est sa seule substantialité». Cf. *Mor*, p. 259. Veremos, adiante, como esta determinação do tempo como substância do homem (bem como do ser em geral) parece estar levando Jankélévitch a subscrever, nova e involuntariamente, os pressupostos que governam as onto-teo-logias tradicionais.

<sup>19</sup> *JNSQ* 1, p. 21: «[...] cette preuve ontologique vécue et continuée qu'est le devenir».

onto-teo-logias – pela permanência de um mesmo em si mesmo<sup>20</sup>. Será, como tal, motivo de espanto que o autor do *Traité des vertus* esteja classificando o tempo como «a primeira mentira»<sup>21</sup>? Como uma espécie de apostasia ontológica que, promovendo a sucessiva contradição de si por si, implica que o mesmo venha a ser (no futuro) aquele que (no presente) não é?

«O tempo [...] faz mentir, na medida em que é o órgão do desmentido. Pela cronologia, o mesmo devém um outro, e depois ainda um outro; pois, devir é isso: [...] ser um outro do que si mesmo, ser o que não se é [...]. O devir é a alteração continuada que faz incessantemente advir o outro. Por uma espécie de continuação de alteridade, o devir fabrica pessoas desiguais a si mesmas, dissemelhantes a si mesmas, ao mesmo tempo que torna toda a predicação sintética, e que dá à verdade momentânea a inquietante dimensão da profundidade»<sup>22</sup>.

Por força da identificação do tempo com a alteração (e da prévia identificação do ser com o tempo), Jankélévitch ousará mesmo dizer que o ser *nunca é*, estando antes sempre *em vias de ser*, isto é, que, pelo *devir*, o mesmo se descobre a todo o momento projectado para fora do seu si mesmo, e infatigavelmente lançado na direcção do outro que *virá* a ser<sup>23</sup>. O que significa isto? Significa, somente, que o ser se conjuga, não no presente (como *sub-sistência* do mesmo), mas no futuro (como *ad-veniência* ao outro), visto que ele só «é» pelo processo temporal de *autotranscendência* (*Selbsttranszendenz*)

---

<sup>20</sup> IN, p. 301: «[...] chaque être, à chaque instant, devient par altération un autre que lui-même, et un autre que cet autre. Infinie est l'altérité de tout être, universel le flux insaisissable de la temporalité». Para a especificação do tempo como alteração, veja-se *Alt*, p. 57, *MC* 2, p. 73, *JNSQ* 1, pp. 21-22, 31-32 e 102-103, *JNSQ* 2.2, p. 185, *PI*, pp. 29-30, 89 e 235-236, *MI*, pp. 118-119, *Sour* («Le judaïsme, problème intérieur», 1963), p. 40 e *Mor*, pp. 210-211.

<sup>21</sup> TV 1, p. 277: «[...] le temps est le premier mensonge [...]».

<sup>22</sup> TV 2.2, p. 459: «Le temps [...] fait mentir en ceci qu'il est l'organe du démenti; le même, par la chronologie, devient un autre, et puis un autre encore; car c'est cela, devenir: [...] être un autre que soi-même, être ce qu'on n'est pas [...]; le devenir est l'altération continuée qui fait sans cesse advenir l'autre. Par une sorte de continuation d'altérité, le devenir fabrique des personnes inégales à elles-mêmes, dissemblables d'elles-mêmes, en même temps qu'il rend toute prédication synthétique et qu'il donne à la vérité momentanée l'inquiétante dimension de la profondeur». Este excerto reproduz, com ligeiros acréscimos (assinalados a itálico), um texto incluso numa das anteriores obras do autor, designadamente: *Men* 1, p. 21. A respeito da relação existente entre o tempo e a mentira, cf. *IN*, p. 56 e *PDP* («Machiavelismo et modernité», 1951), p. 205: «Le temps est la dimension naturelle de la feinte [...]». Cf., ainda, MIGLIACCIO, Carlo, *L'odissea musicale nella filosofia di Vladimir Jankélévitch*, Milano, Cuem, 2000, pp. 38-40.

<sup>23</sup> Cf. *JNSQ* 1, p. 30: «Le devenant est continuellement en passe d'être [...] un autre, en sorte qu'on peut dire à la fois qu'il n'est jamais et qu'il accomplit sans cesse son avènement à l'être [...]». Cf. *PI*, pp. 49-51 e *Deb* 3, pp. 75-76.

em que, reiteradamente, ele ultrapassa e abandona o seu αὐτός já-dado<sup>24</sup>. Na verdade, para Jankélévitch como para Heidegger, a determinação clássica do ser como aquilo que tem presença (παρουσία) no presente (παρίστημι) resulta, em última instância, de um acto de abstracção e de destemporalização analítica que, operando um corte instantâneo no movimento da sua realização, o encerra inevitavelmente nos limites de uma substância estática (οὐσία)<sup>25</sup>. Este ser que se deixa emparedar no interior do seu agora é – como as formas (εἶδεα) que, no platonismo, representam o seu paradigma transcendente<sup>26</sup> – um ser que precede e que está para além do processo do seu aparecer (φαίνεσθαι), ficando assim, na sua *essência*, fora do recinto ôntico onde esse processo se dá, nomeadamente, o do mundo temporal.

Estamos aqui em face de um modelo ontológico que prevaleceu pelo menos até Kant, em cuja filosofia a dualidade axial do fenómeno (*Phänomen/Erscheinung*) e do númeno (*Noumenon/Ding an sich*) mantém ainda em aberto o abismo escavado pela

<sup>24</sup> Acerca do primado do futuro sobre o presente na filosofia do tempo de Jankélévitch (tópico ao qual mais à frente voltaremos), cf. *JNSQ* 1, p. 27 («[...] devenir consiste [...] à devoir être l'autre, *futurum esse*, à couvrir l'être futur; [...] le devenir est un être en instance d'avenir»), *PI*, p. 276 («[...] le temps [...] a son accent tonique au futur; tendu vers le lendemain, [...] le devenir est essentiellement futuration [...]»), *CPI*, pp. 43, 54-55, 83, 129 e segs. e 156 e *Mor*, pp. 65-66. Acerca do tempo como motor da autotranscendência, cf. SIMMEL, Georg, *Lebensanschauung*, pp. 218 e segs., *VL*, Carta a Beauduc de 4 de Setembro de 1923, pp. 58-68, *Sim*, pp. 231-232, *Berg* 2, pp. 95-96 e *AES*, p. 109, assim como as pp. 46-47 da nossa tese.

<sup>25</sup> Cf. *Mor*, p. 161 e *JNSQ* 1, pp. 25-26 e 31: «[...] le devenir est la dimension selon laquelle l'être se transfère lui-même tout entier dans une autre réalité ontique, ou mieux passe d'être en être continuellement, l'être statique n'étant à chaque moment qu'une coupe instantanée dans ce transfert» (p. 31). *Nota bene*: no decurso de *Sein und Zeit* (cf. § 6, p. 25), Heidegger esboça uma tentativa de equiparação entre o sentido dos substantivos gregos «οὐσία» e «παρουσία», afirmando então que a interpretação canónica do ser como substância (οὐσία/*substantia/Substanz*) acarretou a redução da sua temporalidade à ek-stase do presente (παρίστημι/*praesens/Gegenwart*) e, por conseguinte, a sua definitiva consagração como algo que se dá sob a forma da presença (παρουσία/*praesens/Anwesenheit*). A hipótese é sem dúvida pertinente (encontrando-se, de resto, plenamente corroborada pelo quase absoluto silenciamento do passado e do futuro na filosofia grega), mas tem o inconveniente de passar em silêncio, também ela, pela dupla acepção possível de «παρουσία». Pois, o termo (uma forma substantivada do verbo «πάρεμι», composto pela conjunção do prefixo «παρά», «ao lado de»/«através de»/«para além de», com o verbo «εἰμί», «eu sou») não denota apenas a presença: ele denota, igualmente, o acto de vir que está fundamentando a vinda à presença. A este título, cf. PLATÃO, *Górgias*, 497e, ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 1217b (onde «παρουσία» = «presença») e EURÍPEDES, *Alceste*, 209, SÓFOCLES, *Electra*, 1004 (onde «παρουσία» = «vinda»). É aliás quase sempre para anunciar um acontecimento futuro (a saber: a segunda vinda de Cristo à presença) que os apóstolos recorrem à expressão. Cf. *Mt*, 24:3, *1 Cor*, 15:23, *1 Ts*, 2:19 e *1 Jo*, 2:28 (para a leitura heideggeriana do significado da παρουσία paulina, veja-se *Gesamtausgabe*, parte II, vol. 60, 1995, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, «Einleitung in die Phänomenologie der Religion», §§ 14-33, pp. 67-125 (*The phenomenology of religious life*, trad. Matthias Fritsch & Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Bloomington, Indiana University Press, 2004, «Introduction to the phenomenology of religion», pp. 47-89)). Verificaremos, a breve trecho, que a ideia da vinda ao presente configura um dos eixos centrais da ontologia temporal de Jankélévitch, que, contudo, nunca alude à παρουσία nesse contexto. Mas, cfr. *PP*, p. 145 e *JNSQ* 1, p. 81, onde, seguindo uma linha de raciocínio nos antípodas da de Heidegger, o nosso autor opõe explicitamente a παρουσία (assimilada aí à presença das realidades espirituais) à οὐσία (assimilada aí à essência das realidades materiais). Saliente-se, todavia, que Jankélévitch assume, de maneira equivocada, que a παρουσία é «um conceito especificamente plotiniano» (cf. *PP*, *loc. cit.*), ignorando deste modo que, nos diálogos platónicos, ele ocorre por diversas vezes para designar a presença no sensível da sua essência (οὐσία) inteligível. Cf., por exemplo, PLATÃO, *Eutidemo*, 301a e *Fédon*, 100d.

<sup>26</sup> Cf. PLATÃO, *Banquete*, 210e-211b (entre muitas outras passagens possíveis).

tradição entre aquilo que aparece, e aquilo que permanece velado como a inacessível condição do seu aparecer<sup>27</sup>. Para o desmantelamento deste modelo, muito contribuíram, primeiro, os sistemas de Hegel e Schelling (que, na senda de uma célebre sugestão kantiana, trataram de dar início ao gesto de historicização da razão e de temporalização do ser<sup>28</sup>), e, depois, a fenomenologia de Husserl, onde o ser é *grosso modo* identificado com o que aparece à consciência<sup>29</sup>. Pois bem: como a fenomenologia de Husserl, a ontologia de Jankélévitch (que dela se distingue, desde logo, pela sua recusa de restringir o real ao perímetro de abrangência da consciência) está encarando o ser, não como o suporte substancial e inaparecente do que aparece, mas como o próprio dinamismo fenomenal do aparecimento – considerado agora, não como o lugar da mostração partitiva de um ser que não se esgotaria no que dele se mostra, mas como o lugar da mostração no tempo do ser enquanto tal.

«[...] a epifania do ser é o ser ele-mesmo e o ser na sua inteireza; o ser opõe-se sem dúvida ao parecer, mas não há ser fora do aparecer, não há ser fora dessa emergência continuada de qualquer coisa, onde se explicita um infinito poder de realização, ao qual, enfim, é preciso chamar Tempo»<sup>30</sup>.

No entanto, dizer que o ser é aquilo que aparece no tempo convida-nos a supor que ele é, de algum modo, ontologicamente anterior à sua manifestação temporal, na medida em que o verbo «aparecer» («*apparaître*») parece remeter-nos sempre para a revelação daquilo que, *antes* de ser revelado, já estava posto no seu ser («eu aparecerei por aí», «eu apareci na televisão», «a lua apareceu no céu»). Mais: falar do aparecimento do ser no tempo sugere que o tempo é uma dimensão ontologicamente graduada, que não realizaria de forma plena o ser que temporaliza, ou seja, que haveria algures um

---

<sup>27</sup> Cf. KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A249 e segs.

<sup>28</sup> Cf. HEGEL, G.W.F., *Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. 12, 1989, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pp. 11-141, SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, *passim* & KANT, Immanuel, *Op. cit.*, B880 e segs. («Die Geschichte der reinen Vernunft»).

<sup>29</sup> Cf. HUSSERL, Edmund, *Gesammelte Werke*, Den Haag, Martinus Nijhoff, vol. 3.1, 1976, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, §§ 47 e segs., pp. 99 e segs. (*Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, trad. Fred Kersten, Den Haag-Boston-Hingham, Martinus Nijhoff-Kluwer, vol. I, 1983).

<sup>30</sup> JNSQ 2.1, pp. 34-35: «[...] l'épiphanie de l'être est l'être lui-même et l'être tout entier; l'être sans doute s'oppose au paraître, mais il n'y a pas d'être hors de l'apparaître, pas d'être en dehors de cette émergence continuée de quelque chose où s'explicite un infini pouvoir de réalisation qu'il faut bien, enfin, appeler le Temps» (as palavras sublinhadas são as únicas que surgem apenas no texto da segunda edição). Cf., também, JNSQ 1, pp. 22-24: «[...] l'exhibition ou manifestation est l'essentielle fonction du temps» (p. 23).

resíduo de ser que permaneceria intocado pela temporalidade. Ora, para Jankélévitch, nem o ser constitui o complemento determinativo de uma temporalização que, secundariamente, cuidaria de implantar no tempo um ser já-dado, nem o tempo constitui, ao invés, um mero complemento circunstancial do ser, ou o domínio *dentro do qual* estaria aparecendo e evoluindo um ser em si mesmo invariável – caso em que, como é evidente, o tempo mais não seria do que o receptáculo espacial do ser (χώρα)<sup>31</sup>. Efectivamente, neste quadro, o tempo sanciona, não o espaço da actualização de um ser que transcenderia as fronteiras da sua manifestação, mas – isso sim – o processo do aparecimento de um ser que não existe de maneira alguma para além do seu aparecer (no tempo). Não se estranhe então que, em *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Jankélévitch nos diga que, «[...] pela virtude do tempo, o Há [= o ser, considerado na sua facticidade] verte-se num *Advém* [...]», plasma-se num exercício de progressiva automanifestação que, em estrita reciprocação, nada mais é do que esse mesmo «[...] 'Há' sob a forma continuada»<sup>32</sup>.

Trata-se de um movimento que redundava, não no simples aparecimento de um ser que, de imediato, se deixaria cristalizar no interior da forma actual sob a qual aparece, mas numa sucessão de aparições-desaparecentes (*apparitions-disparaissantes*) que, negando o ser no preciso momento em que o afirmam, conformarão, quando muito, uma espécie de «ontofania continuada»<sup>33</sup>. Em rigor, na ontologia de Jankélévitch, o ser não *existe antes*, não *subsiste durante*, nem *persiste depois* da sua revelação, mas só *vem a ser* graças à série de aparições-desaparecentes que, diacronicamente articuladas, o obrigam a transitar ao infinito de outro em outro (ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο)<sup>34</sup>. Porém,

---

<sup>31</sup> Cf. *JNSQ* 1, p. 25 e *PI*, p. 218: «L'homme est essentiellement temporel et tout entier changement. Non que l'être immuable évolue *dans* la dimension et *dans* la carrière du temps: car la métaphore de l'être-dans spatialiserait à nouveau ce qui d'aucune manière n'est contenant ni récipient vide. C'est l'homme total qui est devenant dans toute son épaisseur, qui est, pour mieux dire, temps incarné, devenir en chair et en os!». Em relação à impossibilidade de entender o tempo como o continente do ser (χώρα), cf. as pp. 228 e segs. da nossa tese.

<sup>32</sup> *JNSQ* 1, pp. 21 («[...] par la vertu du temps le *Il y a* se coule en un *Il advient* [...]») e 69 («[...] le devenir est le 'il y a' sous la forme continuée»). Deparamo-nos, tão-somente, com um outro modo de vertebrar em discurso a identidade que o nosso autor julga existir entre o ser e o tempo.

<sup>33</sup> *JNSQ* 1, p. 25: «ontophanie continuée». Registe-se, *en passant*, que Jankélévitch aplica aqui ao aparecimento temporal do ser uma das imagens (mais precisamente: a da aparição-desaparecente) que, em *Philosophie première*, lhe servira para caracterizar a natureza simultaneamente onto-afirmativa e onto-negativa do instante. Teremos a oportunidade de mostrar, adiante, que este gesto está longe de representar um mero acaso.

<sup>34</sup> Cf. *JNSQ* 1, p. 25: «[...] il n'y a pas un être avant, un être après, et un socle ou support du changement, mais c'est l'avènement-à-l'autre qui est la seule substance [...]». Cf., igualmente, *JNSQ* 1, pp. 86-87.



«ao dizermos que a alteração é uma passagem do mesmo ao outro ou uma transição de outro em outro, deixamo-nos novamente enganar pelo mito substancialista do sistema de referência, pela preeminência gramatical do estático sobre o cinemático e do cinemático sobre o cinético, e, enfim, por um pendor invencível para confundirmos o movimento que se vai fazendo com o trajecto efectuado. De facto, a alteração precede e põe a alteridade, como a própria posição precede e põe a positividade, que, uma vez posta, ´deposta`, resfriada, se torna imediatamente um depósito e uma negatividade»<sup>35</sup>.

Pressentimo-lo antes, confirmamo-lo agora: o escolho que a ontologia do nosso autor está tentando contornar é, na sua essência, o mesmo que se havia atravessado no caminho da sua metafísica, designadamente, o da pré-existência do substantivo (ser ou coisa) em relação ao verbo (fazer ou devir). De maneira a dinamitar este obstáculo – do qual as *Metamorfoses* de Ovídio nos oferecem a exemplar versão literária<sup>36</sup> –, Jankélévitch reiterará, nas suas grandes linhas, a ideia bergsoniana de uma «mudança sem sujeito-que-muda», ou melhor: a ideia de que «há mudanças, mas não há, sob a mudança, coisas que mudam», na medida em que, diz-se, «a mudança não precisa de um suporte»<sup>37</sup>. Eis uma tese que Jankélévitch retomará, *mutatis mutandis*, por intermédio da determinação do devir como um dinamismo de contínua «transubstanciação» (*transsubstantiation*)<sup>38</sup>, que estaria operando, não a passagem entre dois modos distintos de uma mesma substância, mas a

---

<sup>35</sup> JNSQ 1, pp. 25-26: «En disant que l'altération est un passage du même à l'autre ou une transition d'autre en autre, nous nous laissons derechef égarer par le mythe substantialiste du système de référence, par la préséance grammaticale du statique sur le cinématique et du cinématique sur le cinétique, et enfin par une pente invincible à confondre le mouvement se-faisant avec le trajet effectué. En fait l'altération précède et pose l'altérité comme la position elle-même précède et pose la positivité, laquelle, une fois posée, ´déposée`, refroidie, devient séance tenante un dépôt et une négativité».

<sup>36</sup> Cf. JNSQ 1, p. 30: «Les époques favorables à l'immutabilité de la substance se sont amusées avec ces piquantes métamorphoses, avec ces prodiges plaisants et saugrenus – une nymphe changée en fontaine, un carosse en citrouille, un dieu en nuage d'or – qui ne sont que de petits déguisements anecdotiques à fleur d'être et, en quelque sorte, des variations épidermiques sur le thème de la substance. La volubilité, le polymorphisme et l'arbitraire de ces métamorphoses d'Ovide sont-ils une revanche de l'imagination friande d'altérations sur le dogmatisme immobiliste? La féerie des métamorphoses a été, pour une conscience ignorante du devenir, un moyen d'honorer l'altérité».

<sup>37</sup> BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, 163, pp. 1381-1382: «Il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, de choses qui changent: le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas d'objet inerte, invariable, qui se meuve: le mouvement n'implique pas un mobile». Cf. Berg 2, p. 58 («changement sans sujet-qui-change»), *Par*, pp. 21-22 e *Deb* 3, pp. 206-207.

<sup>38</sup> *Rhap*, p. 220, JNSQ 1, pp. 31-32 e 93, Berg 2, pp. 58, 248 e 289, CPM, pp. 66, 68 e 105, *Mor*, p. 377 e *Lis*, p. 103. Sobre o modo como Jankélévitch aplica a ideia de transubstanciação à filosofia bergsoniana, veja-se as pp. 42-43 da nossa tese.

passagem entre dois seres que nenhum fundamento ontológico comum religaria entre si.

«Quando um ser ejetado ou enucleado do seu ‘si-mesmo’, extaticamente desapropriado, se ergue por inteiro para fora do seu próprio ser para devir um outro ser, e isto sem que nenhum substrato ou sistema de referência defina a mudança como mudança, sem que o menor fio religue, no interior de uma sucessão contínua, o anterior e o ulterior, pode verdadeiramente falar-se de uma fractura súbita e de uma *criação* [...]»<sup>39</sup>.

Pois bem: sendo dado que não há ser fora do devir, necessário é concluir que o ser se descobre aqui destituído, quer da sua putativa *mesmidade*, ou da sua capacidade de permanecer o mesmo através do devir que o transubstancia, quer da sua putativa *pré-existência*, ou da sua anterioridade ontológica em relação a um devir que, agora, representa o único lugar da sua essenciação<sup>40</sup>.

Mas, perguntemos: não se limitará Jankélévitch a substituir, neste ponto (e como o próprio Bergson), a concepção clássica do ser como sub-stância pela ideia de algo como um devir sub-stancial<sup>41</sup>? De facto, porque declara que o devir configura «a *única substancialidade do ser*»; porque o define, ademais, como aquilo que está «*sub-jacente* a todas as transformações», a ontologia temporal do nosso autor parece enredar-se fatalmente na linguagem e nos pressupostos das metafísicas substancialistas que pretende contestar<sup>42</sup>. Alegar-se-á talvez – e com razão – que o termo «substância» e seus

---

<sup>39</sup> *PI*, pp. 50-51: «Quand un être éjecté ou énucléé de son ‘soi-même’, extatiquement désapproprié, se soulève tout entier hors de son être propre pour devenir un autre être, et ceci sans que nul substrat ou système de référence définisse le changement comme changement, sans que le moindre fil relie, à l’intérieur d’une succession continue, l’antérieur et l’ultérieur, on peut vraiment parler d’une fracture soudaine et d’une *création* [...]» (nossos sublinhados). Cf. *PI*, p. 218, *Mor*, pp. 211-212 e *JNSQ 1*, pp. 24-27 e 31: «Comme ces ombres légères qui n’apparaissent que dans le mouvement, l’être n’est un être que dans le changement qui lui fait quitter son être, en soi inexistant, pour un autre être qui ne sera pas moins inexistant. Et pourtant, par la grâce de l’altération, l’être existe!» (p. 26).

<sup>40</sup> É uma diametral inversão da tese que, em *Philosophie première*, Jankélévitch sustentara a respeito do sentido da conexão tecida entre o ser e o devir. Cf. *PP*, p. 186: «[...] celui qui par futurition devient quelque chose d’autre *est déjà chose lui-même*, puisqu’il sera autre chose! *Le devenant est déjà là*, et lourdement là, en tant que caractère ou personne, et *il se préexiste à lui-même*, comme il est tout donné aux autres» (nossos sublinhados).

<sup>41</sup> Cf. BERGSON, Henri, *Op. cit.*, 174, p. 1390: «[...] le changement [...] est la *substance* même des choses [...]»; «[...] *la substance est mouvement et changement*, [...] *le mouvement et le changement sont substantiels*» (nossos sublinhados).

<sup>42</sup> *JNSQ 1*, pp. 33-34 («[...] le temps [...] est à la fois ce qui n’existe ni ne consiste, et qui est pourtant *la seule substantialité de l’être*», nossos sublinhados) e *JNSQ 2.2*, p. 90 («C’est donc peu de dire que le temps est dimension, forme ou milieu, peu de dire qu’il véhicule et charrie, comme un torrent, les mutations, [...] puisqu’il est déjà lui-même et tout entier mutation: tout au plus est-il, *sous-jacent* à toutes transformations, la variable perpétuelle et ininterrompue qui entretient leur mouvement», nossos sublinhados).

derivados estão sendo empregues para referir, por antífrase, «aquilo que não existe nem consiste», e, portanto, o contrário mesmo da substância; e alegar-se-á, também, que o Jankélévitch de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* não se cansa de chamar explicitamente a nossa atenção para os riscos de tematizar o devir e a mudança à maneira de uma substância<sup>43</sup>. São tentativas de salvaguarda que não bastam para camuflar o essencial, a saber: que, a partir do momento em que o devir é hipostasiado como o *fundo imutável da mudança* (e, por isso, do ser), como a «variável perpétua» que permanece sempre igual a si mesma ao longo do movimento de onto-diferenciação que promove; a partir desse momento, escrevíamos, o devir só pode ser pensado como *qualquer coisa que sub-siste* (e, por isso, como um mero sucedâneo histórico da ideia de sub-stância)<sup>44</sup>. Digamos então, e para tudo resumirmos, que o devir constitui aquilo que, sempre mudando, sempre permanece (enquanto permanente mudança)<sup>45</sup>.

Percebe-se agora por que razão a ontologia de Jankélévitch se recusa a formular um discurso sobre o ente (*étant*): é que, na verdade, aqui não existem entes, mas apenas um ser que constantemente se vai entificando e desentificando, fazendo e desfazendo, sem nunca chegar a engendrar um ente autosubsistente. É um processo dialéctico onde – como é bom de ver – o ser somente vem a ser através do contínuo jogo de transfusões que estabelece com o seu contraditório, isto é: com o não-ser, que, ventilando a

<sup>43</sup> Veja-se, entre muitas outras passagens possíveis, *JNSQ* 1, p. 209: «Bergson dit que tout change, mais il ne dit pas que le Changement existe, dans son inséité et sa substantialité ontique de changement: car cela ne ferait jamais qu'un concept de plus pour le jeu de massacre qui dure depuis Héraclite [...]». Cfr. *Berg* 2, p. 59: «Le temps est *consubstantiel* à toute l'épaisseur de l'être, ou mieux il est la seule *essence* d'un être dont toute l'essence est de changer!» (nossos sublinhados).

<sup>44</sup> Cf. *IN*, pp. 226-227 e *Deb* 3, p. 266. Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, § 81, pp. 420-428 & SIMMEL, Georg, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. 13, 2000, «Henri Bergson», pp. 53-69, onde se procura mostrar como o conceito de vida (que, para Bergson, tem a mesma extensão do que o conceito de duração) ocupou, no séc. XIX, o palco que foi sendo sucessivamente deixado vago pela ideia de *substância* da filosofia grega, pela ideia de *Deus* da teologia medieval, e pela ideia de *natureza* da filosofia moderna. Note-se, *en passant*, que o anti-substancialismo ontológico defendido por Jankélévitch é expressamente contraditado pelos inúmeros textos em que o autor supõe a permanência de um mesmo através do devir. Cf., a simples título de exemplo, *Par*, pp. 38-39 (sobre a memória), *Mor*, pp. 102, 116, 212 e 268-269, *AES*, pp. 117-118 e *JNSQ* 2.2, p. 157: «*Se réaliser, c'est, pour l'essentiel, devenir ce que l'on est depuis toujours. [...] Ici encore les logiciens qui 'méconnaissent' le miracle du mouvement [...] demandent: comment peut-on devenir ce qu'on est déjà, et si déjà on l'est? Poser une telle question, c'est mécomprendre que le même puisse devenir un autre tout en restant le même, et c'est par conséquent méconnaître le devenir en général et le processus, et se résigner à l'immobilité universelle qui est selon Parménide le destin de l'être*» (o segundo sublinhado é da nossa responsabilidade).

<sup>45</sup> Poder-se-á perguntar, em última análise, se Jankélévitch fará mais do que determinar o tempo, ao jeito de Kant, como o substrato estável e permanente *sobre o qual* se projectaria a mudança e a própria existência dos fenómenos em geral. É preciso como tal esclarecer que, ao invés de Kant (para o qual o tempo não é em si passível de nenhum tipo de modificação, servindo apenas de suporte àquilo que nele e por ele se vai modificando), Jankélévitch sustenta 1) que o próprio tempo se modifica continuamente e; 2) que não há coisas que se modifiquem no tempo. Acerca da teoria kantiana do tempo como substância, cf. KANT, Immanuel, *Op. cit.*, B58, B64, B183 e B224 e segs. («[...] die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist», B58) & HEIDEGGER, Martin, *Die Frage nach dem Ding*, § 27, pp. 232-234.

identidade analítica do ser, torna possível que o mesmo devesse um outro, que *x* deixe de ser o que é para passar a ser o que não é<sup>46</sup>. Pois, se o ser se reduzisse à eterna e necessária identidade de si consigo, ele seria por definição impermeável ao não-ser, e não poderíamos de forma alguma pensar a introdução nele de qualquer género de diferença ou novidade (fosse ela modal ou substancial).

Jankélévitch limita-se, neste contexto, a levar às últimas consequências uma descoberta realizada pelo Platão do *Sofista*, nomeadamente, a de que a atribuição de um predicado a um sujeito (= modificação) depende, na sua raiz, da existência de um certo tipo de não-ser relativo, que permita que o mesmo seja afectado pelo outro<sup>47</sup>. Ora, segundo o nosso autor, o não-ser relativo que viabiliza, não a modificação, mas a transubstanciação, só pode ser o devir, um devir que, sendo o que não é e não sendo o que é (visto que, a todo o momento, ele vem a ser e deixa de ser), se afirma por fim como um misto de ser e não-ser. Ou melhor: como um terceiro termo (*tertium quid*) ou entre-dois (*entre-deux*) de natureza metalógica, que está operando como uma instância de mediação entre os mais extremados de todos os contraditórios<sup>48</sup>.

Mas, não havíamos anteriormente mostrado que, para Jankélévitch, o devir conforma a totalidade mesma do ser? E não declaramos agora, numa aparente *contradictio in terminis*, que o devir constitui um mediador entre o ser e o não-ser? Eis uma contradição *lógica*, que, *ontologicamente*, não nos diz senão isto: que a totalidade do ser é justamente conformada pela constante passagem do ser ao não-ser, pela relação de «contradição continuada» que, por meio do devir, o ser estabelece com o seu próprio contraditório *onto-lógico*<sup>49</sup>.

Na realidade, aquilo que a generalidade das filosofias substancialistas encarava como um mero sintoma de incompletude ou de insuficiência ontológica – designadamente: o carácter anfibólico, lacunar e transitivo do devir –, Jankélévitch

---

<sup>46</sup> Cf. *PP*, pp. 72-73 e *Sour* («Mystique et dialectique chez Jean Wahl», 1953), pp. 146-148.

<sup>47</sup> Cf. PLATÃO, *Sofista*, 236d e segs. & *PI*, pp. 8-9 e 12-13 e *Mor*, pp. 37 e 354.

<sup>48</sup> Cf. *JNSQ* 1, pp. 18-21, 27-28 e 70, *JNSQ* 2.2, pp. 91, 114 e 185, *Alt*, p. 163, *PP*, pp. 185-186 e 245, *Sour* («Mystique et dialectique chez Jean Wahl», 1953), pp. 146-150, *AVM* 2, pp. 171 e 199, *PI*, pp. 219-220, *CPM*, p. 83, *AES*, pp. 119 e 220, *TVM*, p. 105 e *Mor*, pp. 57 e 117 (mas, cfr. *Mor*, pp. 239-241). Jankélévitch subscreve, neste passo, a concepção canónica do tempo como o recinto da articulação do ser e do não-ser. Cf. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 217b-224a & HEGEL, G.W.F., *Werke*, vol. IX, 1986, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), vol. II, «Die Naturphilosophie», § 258, pp. 48-51 (*Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*, vol. II, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1989): «Die Zeit, als die negative Einheit des Außersichseins, ist gleichfalls ein schlechthin Abstraktes, Ideelles. – Sie ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist, das angeschaute Werden [...]».

<sup>49</sup> *TV* 2.3, pp. 1026-1027: «[...] le devenir, synthèse impure et contradiction continuée, s'inscrit en faux contre l'identité analytique de l'être» (as palavras sublinhadas são as únicas que surgem apenas no texto da segunda edição).

encará, por seu lado, como o motor intra-histórico de uma re-posição que, de maneira ininterrupta, inscreve o não-ser no ser, para, de imediato, dissolver o ser no não-ser. Estamos em face de um movimento que, de um ponto de vista cronológico, resulta no «apocalipse *continuado*» do presente<sup>50</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer que, a todo o instante, o presente está sendo negado, no seu ser, por acção de um futuro (= ainda-não-ser/ $\text{o}\acute{\upsilon}\chi\acute{\epsilon}\tau\iota$ /*nondum*) que, presentificando-se ou essenciando-se, o converte em passado (= já-não-ser/ $\text{o}\acute{\upsilon}\pi\omega$ /*jam-non*).

«O devir é [...] novação incessante pelo duplo meio da futurição e da preterição: a futurição projecta-nos para fora do nosso Agora, na direcção do Ainda-não de amanhã, isto é, na direcção de uma imagem de nós mesmos a realizar, ao passo que a preterição recalca a imagem já realizada, isto é, a coisa, no Já-não da véspera. O nosso presente é, pois, ao mesmo tempo, projectado para um *Nondum* e repellido para um *Jam-non*»<sup>51</sup>.

Convirá todavia fazer notar, com Jankélévitch, que preterição e futurição não nomeiam dois actos distintos, mas apenas duas direcções (contrárias, mas conexas) de um mesmo acto de temporalização. É por conseguinte *ao mesmo tempo* que o futuro acede ao presente, e que, conversa e simetricamente, o presente se vê relegado para o passado.

«A preterição não é a consequência da futurição, mas é a própria futurição encarada do avesso: enquanto devem outro, e de um só golpe, o deveniente liquida, esquece, sepulta. O deveniente recalca no pretérito a novidade presentificada, de modo que é um único e mesmo movimento que actualiza o *Nondum* e inactualiza o *Nunc* [...]»<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> JNSQ 1, p. 22: «apocalypse *continuée*».

<sup>51</sup> MC 3, pp. 70-71: «Le devenir est [...] novation incessante par le double moyen de la futuration et de la prétérition: la futuration nous projette hors de notre Maintenant vers le Pas-encore du lendemain, c'est-à-dire vers une image de nous-mêmes à réaliser, tandis que la prétérition refoule l'image déjà réalisée, c'est-à-dire la chose, vers le Déjà-plus de la veille; *notre présent est donc à la fois projeté vers un Nondum et rejeté vers un Jam-non*» (as palavras sublinhadas são as únicas que surgem apenas no texto da terceira edição). Cf. PP, p. 185 e PI, pp. 219-220. Confrontamo-nos, neste âmbito, com um esquema cronológico cuja presença Jankélévitch havia já detectado, quer na filosofia de Bergson, quer na filosofia de Schelling. Quanto a isto, veja-se, respectivamente, as pp. 46 e segs. e 76 e segs. da nossa tese.

<sup>52</sup> MC 2, p. 73: «La prétérition n'est pas la conséquence de la futuration, mais elle est la futuration elle-même envisagée en son verso: cependant qu'il devient autre, et du même coup, le devenant liquide, oublie, ensevelit; le devenant refoule en prétérir la nouveauté présentifiée, de sorte que c'est une seule et même démarche qui actualise le *Nondum* et inactualise le *Nunc* [...]». Cf. Alt, p. 49, AVM 2, p. 36, PI, pp. 229-231,

Ora, por força do dinamismo de preterição-futurição que o institui, o presente assume-se como um simples lugar de *passagem*, ou seja: como o *momento provisório* de uma *sucessão permanente*, onde o agora (*vûv/nunc*) só existe na medida em que é já *ultra-passado* por um ainda-não que, ao *a-presentar-se*, será por seu turno revogado pelo seu próprio futuro<sup>53</sup>. Trata-se aqui de uma série de posições-negativas ou de negações-positivas, que, no seu trânsito, estão impedindo a coexistência em acto do passado, do presente e do futuro no seio de um mesmo agora (*uno eodemque tempore*). «[...] Nunca dois momentos são dados em conjunto: o devir só nos concede o segundo ao reter o primeiro, e deixa os momentos escorrer um por um, gota a gota. É a isso que se chama *sucessão*»<sup>54</sup>. Com efeito, os três tempos do tempo relacionam-se entre si de acordo com uma razão diacrónica, que, a fazer fé nas palavras do Jankélévitch de *L'alternative*, teria por raiz a falta de densidade ontológica dos seres finitos, que, não sendo ainda tudo o que podem ser, precisariam de devir por forma a actualizarem a sua potência<sup>55</sup>.

Escrito de juventude de acento vincadamente romântico, onde o tempo é ainda concebido – à maneira da tradição – como a pátria de exílio de um ser decaído em finitude, *L'alternative* enuncia não obstante uma lei dialéctica que, daí em diante, Jankélévitch nunca ousou ab-rogar. Falamos daquela lei de alternativa que, interditando embora a co-presença dos contraditórios, permite que eles se sucedam no tempo, em conformidade com o princípio do primeiro-depois (*d'abord-ensuite*).

«A alternativa é a interdição de coexistir. Mas, a alternativa nunca proibiu os contrários de se sucederem, isto é, de serem um após o outro [...]. Não

---

AES, p. 66, *Mor*, pp. 294 e 353, *Par*, pp. 22-24 e 30-31 e *IN*, p. 213. É em termos muito semelhantes que, no decurso de *Sein und Zeit* (cf. § 65, p. 326), Heidegger determina a temporalidade (*Zeitlichkeit*): «Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesene) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit*».

<sup>53</sup> Sobre o momento, cf. *TV 1*, pp. 785-786, *PP*, p. 212 e *IN*, p. 18: «[...] qu'est-ce qu'un moment, sinon un jalon temporaire dans la succession temporelle, un mode d'être provisoire continuellement refoulé par le devenir, continuellement invité à céder la place, continuellement empêché de coexister avec le moment suivant et avec le précédent?». Cfr. SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Mythologie*, lição VI, pp. 110-112 e lição XIV, pp. 295-296 e *Philosophie der Offenbarung*, lição IX, pp. 182-185 e lição XI, pp. 284-286.

<sup>54</sup> *Alt*, p. 50: «[...] jamais deux moments ne sont donnés ensemble; le devenir ne nous concède le second qu'en retenant le premier, et laisse les moments s'écouler un par un, goutte à goutte. C'est cela qu'on appelle *succession*». Cf. *Mor*, pp. 109, 267, 270 e 303, *TV 2.2*, p. 537, *JNSQ 2.2*, p. 127, *IN*, pp. 19-20 & FÉNELON, *Ceuvres*, vol. I, *Fragments spirituels*, XXXV, p. 799: «Dieu, libéral et magnifique dans tout le reste, nous apprend par la sage économie de sa providence combien nous devrions être circonspects sur le bon usage du temps, puisqu'il ne nous en donne jamais deux instants ensemble, et qu'il ne nous accorde le second qu'en retirant le premier, et qu'en retenant le troisième dans sa main avec une entière incertitude si nous l'aurons» (este texto é citado por Jankélévitch em *Alt*, pp. 218-219).

<sup>55</sup> Cf. *Alt*, pp. 1 e 58.

se pode *ser* si e um outro do que si [...] simultaneamente, ἄμα [...], pois isso seria ser o que não se é ou não ser o que se é. Mas, podemos muito bem *devi-lo*, entenda-se: ser jovem primeiro, e velho depois, e a mudança só serve de resto para isso – a mudança, isto é, a alteração que faz passar a alteridade, que drena ou deriva os contraditórios segundo a dimensão do tempo»<sup>56</sup>.

Em rigor, o tempo configura o operador da reconciliação histórica dos pares de impossíveis que se entre-excluem na simultaneidade (ser e não-ser, presença e ausência...), porquanto viabiliza a posse sucessiva das polaridades antitéticas. Outra coisa não nos diz o nosso autor, quando, num breve artigo sobre Jean Wahl datado de 1953, arrisca exprimir-se do seguinte modo:

«[...] a historicidade pacifica já a contradição, ao fazer com que os incompatíveis se sucedam, com que os contraditórios alternem [...]. Ora, é o tempo ele-mesmo, como híbrido de ser e de não-ser, que é essa 'natura anceps': pois, o tempo une tanto como separa. O tempo não é somente diastema ou separação, ele é ainda [...] o meio onde se exercem as influências, se cumpre a inter fusão dos momentos, se realiza a comunicação e a apreensão»<sup>57</sup>.

No entanto, e como Jankélévitch não se cansará de referir, o tempo só mitiga a fatalidade da alternativa (= contradição), na medida em que renuncia ao «milagre do

---

<sup>56</sup> Alt, pp. 54-55: «L'alternative est l'interdiction de coexister; mais l'alternative n'a jamais interdit aux contraires de se succéder: c'est-à-dire d'être l'un après l'autre [...]. On ne peut pas *être* soi et un autre que soi [...] simultanément, ἄμα [...], car ce serait être ce qu'on n'est pas ou n'être pas ce qu'on est; mais on peut très bien le *devenir*, j'entends être jeune d'abord, et vieux ensuite, et le changement ne sert d'ailleurs qu'à cela, – le changement, c'est-à-dire l'altération qui fait passer l'altérité, qui draine ou dérive les contradictoires selon la dimension du temps». O recurso ao advérbio grego «ἄμα» (= «simultaneamente») revela bem que o nosso autor se limita aqui a reformular o princípio aristotélico da não-contradição. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1005b19: «τὸ γὰρ αὐτὸ ἄμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό». Acerca da formulação jankélévitchiana da lei dialéctica da alternativa, cf. TONON, Alessandra, *Op. cit.*, pp. 73-78.

<sup>57</sup> Sour («Mystique et dialectique chez Jean Wahl», 1953), p. 148: «[...] l'historicité pacifie déjà la contradiction en faisant se succéder les incompatibles, alterner les contradictoires [...]. Or c'est le temps lui-même, en tant qu'hybride d'être et de non-être, qui est cette 'natura anceps': car le temps unit autant qu'il sépare; le temps n'est pas seulement diastème ou séparation, il est encore [...] le milieu où s'exercent les influences, s'accomplit l'interfusion des moments, se réalisent la communication et la préhension». Cf. TV 1, p. 559, TV 2.2, p. 770, JNSQ 1, pp. 27-28, JNSQ 2.2, p. 97, Sour («La conscience juive et la contradiction», 1957), pp. 41-42, PI, pp. 228-229, CPM, p. 90, AES, p. 216, Mor, pp. 95-96, IN, pp. 17-19, Fau 3, p. 245 e PM, pp. 98 e segs.

cúmulo»<sup>58</sup>, ou melhor: à possibilidade de afirmar conjuntamente e de reter definitivamente os contraditórios que vai alinhando na sucessão como simples momentos – pois, aqui, A só pode ser quando, e somente quando,  $\sim A$  já deixou de ser. O que significa isto? Significa que, longe de niilizar ou de superar a disjunção, o tempo mais não faz do que iludi-la, ratificando-a no exacto gesto em que a contorna<sup>59</sup>. Mas, será de facto assim? Que o mesmo é perguntar: estará o tempo condenado a adiar *sine die* o momento em que a contradição será por fim transcendida? De maneira a percebê-lo, precisaremos de analisar de mais perto a relação que se estabelece entre o tempo e a lógica.

Digamo-lo desde já: para Jankélévitch, o tempo constitui um dinamismo metalógico que, na sua sucessão, ilude, não só o princípio lógico da não-contradição ( $A \vee \sim A$ ), mas também os da identidade ( $A = A$ ) e do terceiro excluído ( $A = B \vee A \neq B$ )<sup>60</sup>. Efectivamente, os três princípios axiais da lógica tradicional representam um conjunto de *funções de mesmidade*, que, ou requerem a intemporalidade, ou exigem a destemporalização das *coisas* às quais se aplicam. Na sua tríplice unidade, aquilo que eles estão postulando (de um ponto de vista temporal) é que o ser de uma coisa se conjuga sempre num presente abstracto, num *aeternum nunc* desprovido de *prius* e *posterius*, que promove a imobilização lógico-gramatical do ser num «é» acrónico e an-histórico<sup>61</sup>. Por via desse puro «é», o que se dá a pensar? Apenas isto: a posição *sub specie aeternitatis* de um isto-agora-é-isto (e-nada-mais-do-que-isto), onde o ser-presente se descobre insularizado, logicamente apartado da sucessão pela qual *é*, *foi* e *será* (agora-este, antes-aquele, depois-aqueloutro). Tal como metaforicamente escreve o Jankélévitch de *L'alternative*, aludindo ao título de uma célebre peça de Musset:

<sup>58</sup> *IN*, p. 21: «miracle du cumul».

<sup>59</sup> A este respeito, veja-se, por exemplo, *TV* 2.3, pp. 1195-1196 e *IN*, pp. 18-21.

<sup>60</sup> Acerca da estrutura metalógica do tempo, cf. *Schel*, pp. 107-108, *Alt*, pp. 49 e segs. e 163, *Men* 1, pp. 20 e segs., *TV* 1, pp. 242, 545 e 559, *Sour* («Mystique et dialectique chez Jean Wahl», 1953), pp. 146-148, *JNSQ* 1, pp. 18-19, 24-28, 102-103 e 214, *JNSQ* 2.2, pp. 91, 97 e 157, *Sour* («La conscience juive et la contradiction», 1957), pp. 41-42, *Berg* 2, pp. 57-59, *PI*, pp. 219 e 224-225, *CPM*, p. 82, *AES*, pp. 119 e 216, *IN*, pp. 6, 17-18, 56 e 165, *PM*, pp. 98 e 103, *Fau* 3, p. 245, «Le presque-rien», p. 7 & BRANKEL, Jürgen, «Jankélévitch et les limites de la logique. Chestov et Heinrich», in *PVJ*, pp. 211-218.

<sup>61</sup> Cf. *Alt*, p. 82 («[...] les vérités de pure logique [...], échappant au temps, subsistent dans un univers d'instantanéité éternelle [...]). É justamente contra uma interpretação intransitiva do princípio da identidade que – como a seu tempo tivemos ocasião de verificar (cf. pp. 81-82) – a filosofia de Schelling se insurge. Segundo ela, um juízo do tipo  $A = A$  conforma, não a afirmação tautológica da inabalável identidade lógico-formal de um si consigo, mas antes a expressão do processo de autodiferenciação histórico-temporal do sujeito. Cf. SCHELLING, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen*, pp. 340 e segs. Esta tese schellinguiana não pode, evidentemente, ser subscrita pelo Jankélévitch de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, que, no seu desejo de temporalizar a totalidade do ser, acaba por impossibilitar a ideia de algo como um *sujeito-em-devir*, substituindo-a pela ideia bergsoniana de algo como um *devir-sem-sujeito*.



«É preciso [...] que uma porta esteja aberta ou fechada. Mas, entre a porta fechada e a porta aberta, há a realidade dinâmica, indivisa da abertura; subtendendo a sucessão das posições intermitentes, há a posição que estamos em vias de tomar; por detrás dos momentos ‘pulsáteis’, há essa torrente de tempo que é alteridade nascente [...]»<sup>62</sup>.

Na verdade, quando *vivido* como um momento concreto do devir (isto é, quando deixamos de *pensá-lo* como um ponto projectado no espaço), o presente faz coincidir em si, *por um instante*, os opostos que a lógica formal inapelavelmente disjunge, uma vez que ele só «é» – vimo-lo – graças à essenciação de um ainda-não-ser que, sendo, já não é<sup>63</sup>.

«Aquilo que todos os logoi do mundo não podiam fazer – a fusão dos heterogéneos, a coincidência de perfeições impossíveis, sempre reunidas nas personagens de romance, mas sempre disjuntas para a razão – eis que a duração opera tudo isso *em cada um dos seus momentos*»<sup>64</sup>.

Ou, se porventura preferirmos a versão que da mesma ideia nos está oferecendo, cerca de duas décadas mais tarde, o autor de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*:

«[...] o advir é, de um só golpe, o limite do futuro iminente e da recordação recentíssima [...]. Aqui, aquilo que sobrevém e aquilo que

---

<sup>62</sup> Alt, p. 57: «Il faut [...] qu’une porte soit ouverte ou fermée; mais entre la porte fermée et la porte ouverte il y a la réalité dynamique, indivise de l’ouverture; sous-tendant la succession des partis-pris intermittents, il y a le parti qu’on est en train de prendre; derrière les moments ‘pulsatiles’ il y a cette coulée de temps qui est altérité naissante [...]». Cf. Mor, p. 135 & MUSSET, Alfred de, *Œuvres complètes*, Paris, Charpentier, 1906, vol. V, *Il faut qu’une porte soit ouverte ou fermée*, pp. 53-82 (Jankélévitch refere-se explicitamente a esta comédia de Musset em: *Rav 1*, p. 128). A expressão «momentos pulsáteis» é pedida emprestada pelo nosso autor à filosofia de Renouvier. Cf. RENOUVIER, Charles, *Essai de critique générale. Troisième essai. Les principes de la nature*, Paris, Armand Colin, 1912, I, p. 50 (entre muitas outras passagens possíveis) e CPM, p. 79.

<sup>63</sup> Cf. Alt, p. 56 («Mon présent qui selon l’espace n’est que ce qu’il est, apparaît, à titre de moment, comme toujours plus et toujours autre que soi-même») e Men 1, p. 22 («Notre présent [...] dépasse à toute minute sa morphologie; notre présent ne peut tenir tout entier dans sa forme momentanée»). Cf., também, MI, p. 28, AES, p. 59 e PP, p. 162 (onde se determina o presente como o agente da *coincidentia oppositorum*) & KLEIN, Pierre Michel, «Jankélévitch et le mystère de la soudaineté», p. 61.

<sup>64</sup> Alt, p. 66: «Ce que tous les logoi du monde ne pouvaient faire – la fusion des hétérogènes, la coïncidence de perfections impossibles, toujours réunies chez les personnages de roman, mais toujours disjointes pour la raison – voici que la durée opère tout cela *en chacun de ses moments*» (nossos sublinhados). Jankélévitch forja o termo «logoi» através da transliteração para francês do grego «λόγοι», o plural de «λόγος» (aqui entendido como significando «discurso» ou «raciocínio»).

‘subvém’, a mais imediata aventura e a mais próxima lembrança, o futuro nascente e o passado nascente são apenas um...»<sup>65</sup>.

Ora, sendo dado que o devir procede, segundo Jankélévitch, pela continuação do presente<sup>66</sup>; e sendo igualmente dado que o presente reúne em si os contraditórios temporais do passado e do futuro, forçoso se torna concluir que o devir transcende, a todo o instante, a lei dialéctica da alternativa. Mas, não havíamos dito, com Jankélévitch, que os três tempos do tempo não podem, por definição, *coexistir* ao mesmo tempo? E não dizemos agora, pelo contrário, que o presente está fazendo *coincidir*, em si e consigo, o já-não e o ainda-não? Confrontamo-nos com duas proposições que só aparentemente se contradizem. Entenda-se: porque o presente só se essencia desessenciando-se, só se temporaliza destemporalizando-se, ele reduz-se a um quase-nada (*presque-rien*) de ser e de duração, no qual nada pode vir a coexistir com coisa alguma<sup>67</sup>. Porém, embora os contraditórios não possam coabitar no presente, nada impede que eles coincidam, fugazmente, no seio do clarão (*éclair*) que ele próprio configura. Trata-se, não de uma *con-fusão estática*, mas de uma *con-fluência transitiva*, onde os opostos só se tocam para de imediato se largarem, num gesto que, repetindo-se a cada instante, nos permite conceber o tempo como o «lugar» da superação do estado de contradição. «[...] A contradição é o mistério por excelência, na medida em que não pode ser concebida [logicamente ou à luz de um presente intransitivo], mas é vivida a todo o minuto na continuidade irracional do tempo [...]»<sup>68</sup>. Eis uma frase que, quanto a nós, peca apenas por defeito: pois, aqui, a contradição não é simplesmente *vivida no tempo* – ela é, sim, o *próprio tempo vivido*, como uma ininterrupta passagem do (ainda-não-)ser ao ser e do ser ao (já-não-)ser.

---

<sup>65</sup> JNSQ 1, p. 73: «[...] l’advenir est du même coup la limite de l’avenir imminent et du souvenir récentissime [...]; ici ce qui survient et ce qui ‘subvient’, la plus immédiate aventure et la plus prochaine souvenance, le futur naissant et le passé naissant ne font qu’un...». Cf. *Mor*, pp. 102 e 276. As afinidades morfológicas e semânticas existentes entre as palavras francesas «*advenir*» (= «advir»), «*avenir*» (= «futuro») e «*souvenir*» (= «recordação») diluem-se por completo – e, estamos em crer, inevitavelmente – na tradução para português deste texto de Jankélévitch. Nele, o autor enfatiza claramente a presença do verbo «*venir*» (= «vir») como raiz comum dos três termos citados, para, desse modo, insinuar que os três tempos do tempo (o passado, o presente e o futuro) designam três conjugações distintas de um mesmo acto de vinda-ao-ser. Em *Sein und Zeit*, Heidegger socorre-se também do parentesco existente entre as expressões «*zukommen*» – composta a partir da conjunção da preposição «*zu*» (= «em direcção a») e do verbo «*kommen*» (= «vir») – «*Kunft*» (= «vinda») e «*Zukunft*» (= «futuro»), para descrever o futuro como a ek-stase da temporalidade que rege o acto de projecção do *Dasein* em direcção às suas próprias possibilidades de ser. Cf. HEIDEGGER, Martin, *Op. Cit.*, § 65, p. 325.

<sup>66</sup> Veja-se, a título de exemplo, *PI*, pp. 224 e segs.

<sup>67</sup> Cf. *PP*, pp. 161-162, bem como as pp. 189-190 da nossa tese.

<sup>68</sup> JNSQ 1, p. 214: «[...] la contradiction est le mystère par excellence en tant qu’elle ne peut se concevoir, mais se vit à toute minute dans la continuité irrationnelle du temps [...]».

Neste movimento, o tempo assume-se, não como uma mera *condição onto-lógica*, não como um mero *processo onto-fânico*, mas como um verdadeiro *princípio onto-gónico* ou *onto-tético*<sup>69</sup>. Na realidade, o tempo do qual Jankélévitch nos fala encontra-se investido da tarefa de pôr, numa operação de resto zero, o próprio ser que temporaliza, anunciando-se, por conseguinte, como o *acto constituinte do ôntico*. Ou melhor: como uma «posição de ser continuada», ou, se quisermos, como uma «criação perpetuamente recomeçada»<sup>70</sup>. Com efeito, visto que o ser não pode, nem existir fora do tempo, nem subsistir no tempo, resta que ele seja incessantemente re-criado por um devir que, por seu turno, nada mais é do que uma incessante re-criação do ser. Estamos perante uma unidade ontocrónica que, de acordo com o nosso autor, está sendo posta por um acto de *vir* (*venir*), que se afirma no e enquanto de-*vir*. É pelo menos isso que parece sugerir um dos mais crípticos excertos de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. Transcrevamo-lo:

«[...] o *Ser*-substantivo só é o ‘facto de ser’ (*Esse*) pelo acto de *Vir* [*Venir*], mas o próprio acto de *Vir* é uma adveniência continuada ao ser, e a única forma sob a qual o ser insípido, inodoro e incolor é efectivamente experimentado. O sujeito nu nem sequer ‘seria’ sem o acto mínimo de vir, que o faz existir temporalmente, isto é, mudar. E, vice-versa, o acto [...] de *Vir* [...] nada mais é do que o próprio *Esse* como advento, sendo esse advento Recordar [*Souvenir*], Devir [*Devenir*] ou Advir [*Advenir*], consoante consideremos o surgimento do passado como presente, a mutação do ser actual num outro, ou a advinda da novidade que está para vir»<sup>71</sup>.

No início deste complexo texto, está uma distinção com a qual já antes nos cruzámos, mais precisamente: aquela (de matriz boeciana)<sup>72</sup> que está estabelecendo uma diferença ontológica entre 1) o ser (*εἶναι* / *esse*), que, para Jankélévitch, reveste a forma

<sup>69</sup> Cf. *JNSQ* 1, pp. 26-32.

<sup>70</sup> *JNSQ* 1, pp. 26-27: «[...] le devenir [...] est création perpétuellement recommencée, [...] position d’être continuée [...]». Cf. *PP*, p. 175 e *TVM*, p. 105.

<sup>71</sup> *JNSQ* 1, p. 22: «[...] l’Être-substantif n’est le ‘fait d’être’ (*Esse*) que par l’acte de *Venir*, mais l’acte de *Venir* lui-même est un avènement continué à l’être et la seule forme sous laquelle l’être insipide, inodore et incolore s’éprouve effectivement. Le sujet nu ne ‘serait’ même pas sans l’acte minimal de venir, qui le fait exister temporellement, c’est-à-dire changer; et vice versa l’acte [...] de *Venir* [...] n’est rien d’autre que l’*Esse* lui-même comme avènement, cet avènement étant *Souvenir*, *Devenir* ou *Advenir* selon que l’on considère le surgissement du passé comme présent, la mutation de l’être actuel en un autre ou l’advenue de la nouveauté à venir».

<sup>72</sup> Cf., a este respeito, as pp. 239-240 da nossa tese.

de um facto (= «o 'facto de ser'» em geral); 2) o ente (*ὄν/ens*), que, para Jankélévitch, reveste a forma de uma substância (= «o *Ser*-substantivo» em particular), e; 3) a cópula (*ἐστίν/est*), que garante a participação do ente no ser. Sobre a base desta distinção implícita (que se encontra sintetizada na oração «o *Ser*-substantivo só é o 'facto de ser'»), o que nos é manifestamente dito? 4) Que o ente depende («só é»), no seu ser, do «acto de Vir» pelo qual participa no ser; 5) que, por sua vez, o ser constitui o complemento circunstancial de lugar do acto de vir («o próprio acto de Vir é uma adveniência continuada ao ser»); 6) que, para lá de garantir a participação do ente no ser, o acto de vir é o operador da determinação ôntica do facto indeterminado de ser (porquanto ele se define, aqui, como «a única forma sob a qual o ser insípido, inodoro e incolor é efectivamente experimentado»); 7) que, em última análise, o próprio ser («o sujeito nu»)<sup>73</sup> depende («nem sequer 'seria'»), enquanto *f*-acto ou na sua quodidade, do *acto* que o faz existir concretamente («o acto mínimo de vir»); 8) que o acto pelo qual o ser vem a existir concretamente é o acto pelo qual ele vem a existir temporalmente; 9) que, assim sendo, o acto de vir é o ser ele-mesmo, considerado, não já como um facto já-feito, mas em função do processo cronológico pelo qual ele se vai fazendo («o acto de Vir nada mais é do que o próprio *Esse* como advento»)<sup>74</sup>; 10) que o acto temporal de vir ao ser admite três modos distintos: 10.1) o sub-*vir* (*souvenir*), que reinscreve o já-não-ser no presente; 10.2) o de-*vir* (*devenir*), que transubstancia o ser-presente, e; 10.3) o ad-*vir* (*advenir*), que inscreve o ainda-não-ser no presente.

Retenhamos, então, a teoria do ser que ao longo destes passos se desenha, a saber: aquela que o circunscreve, na sua concretude, como o produto do acto que continuamente o faz ser (o acto de vir), de acordo com os três vectores possíveis da temporalidade (o passado, o presente e o futuro). Neste âmbito, «ser», «tempo» e «vir» afirmam-se como termos coextensivos, que, sob diferentes ópticas, denotam uma mesma efectividade onto-crono-tética – pois, se o *ser* só é na medida em que *vem-ao-tempo*; e se, por seu lado, o *tempo* só se temporaliza na medida em que *faz-vir-o-ser*, o *acto de vir*, esse, só vem na medida em que *faz-vir-o-ser-ao-tempo*. Por força desta tríplice identificação, o ser descobre-se reduzido ao movimento pelo qual vai sendo diacronicamente re-posto, revelando-se como tal, não como um substantivo ou como uma *coisa* estática, mas como

<sup>73</sup> Poder-se-ia pensar que, por «sujeito nu», Jankélévitch se refere, não ao ser, mas ao ente. Todavia, a posterior utilização da expressão «vice-versa», numa frase em que o autor examina a relação entre «o acto de Vir» e «o próprio *Esse*», torna inviável uma semelhante leitura.

<sup>74</sup> Cf. *JNSQ* 1, p. 31, onde, descontextualizando o sentido de uma velha fórmula platónica, Jankélévitch declara que o *devenir* conforma o único «lugar» da vinda ao ser (*γένεσις εἰς οὐσίαν*) do não-ser. Cfr. PLATÃO, *Filebo*, 26d & *PP*, pp. 196-197.

um verbo transitivo ou como um *acto*. «[...] O ser é [...] uma espécie de acto [...], mesmo quando o substantivamos... E, do mesmo modo [...] que o Bem só recebe um conteúdo da boa vontade, [...] o Ser [...] só recebe o seu conteúdo concreto do devir», escreve Jankélévitch a páginas tantas de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*<sup>75</sup>. De facto, porque – como verificámos – o presente naufraga dialecticamente no passado, necessário se torna concluir que a vinda ao ser configura «o único ser real»<sup>76</sup>, ou seja: que o ser nada é fora ou para além do acto que o faz vir à existência, uma vez que, depois dele, ele já-não-é (ou é somente uma sub-stância para sempre ossificada no seu ter-sido)<sup>77</sup>, e, antes dele, ele ainda-não-é (ou é somente uma sobre-stância em busca de efectivar o seu poder-ser).

Lidamos com uma onto-génese que, segundo Jankélévitch, se condensa sob a forma de evento (*événement*)<sup>78</sup>. Por meio do vocábulo «evento», o que se está aqui entendendo? Apenas isto: «qualquer coisa que não é nada, mas que acontece»<sup>79</sup>, ou melhor, um acto ôntico-meôntico que se esgota no gesto pelo qual faz advir ao ser um não-ser, cuja vinda ao ser coincide, de maneira imediata, com a negação do seu ser. Falamos, em suma, de um ponto-limite (*point-limite*), de uma fulguração infinitesimal interposta entre a existência e a inexistência, que, nascendo e morrendo ao mesmo tempo, engendra algo como uma aparição-desaparecente<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> JNSQ 1, p. 21: «[...] l'être est [...] une espèce d'acte [...] même quand on le substantifie... Et de même [...] que le Bien ne reçoit un contenu que de la bonne volonté, [...] de même l'Être [...] ne reçoit son contenu concret que du devenir». Cf. JNSQ 1, p. 26: «L'être [...] est tout entier opération [...]».

<sup>76</sup> JNSQ 1, p. 93: «Dans un monde d'alternative où l'être en acte s'annihile dialectiquement dans le rien, [...] venir à l'être est le seul être réel [...]». Cf. JNSQ 1, pp. 20-21, 86-87 e 94.

<sup>77</sup> São vários os textos em que, contrariando Heidegger, Jankélévitch aventa – sempre *en passant* – que o passado representa o verdadeiro regime temporal da substância. Cf. *Alt*, pp. 51 e 215, JNSQ 1, pp. 71-74 e 208, AES, p. 36 e *IN*, p. 214. Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Op. cit.*, § 6, p. 25. Veremos, mais à frente, como esta tese parece ser corroborada pela teoria jankélevitchiana do irrevogável.

<sup>78</sup> Sobre o evento, cf. *PP*, p. 74, JNSQ 1, pp. 20-23, 73-74 e 254, *PI*, pp. 29-30 e 243, *TVM*, p. 109 e *IN*, p. 184 (entre muitas outras passagens possíveis). Traduzimos a palavra francesa «*événement*» por «evento» (e não por «acontecimento», como é usual), de maneira a não perdermos de vista o parentesco morfológico e semântico que a religa ao verbo «*venir*» («vir»), que constitui a sua raiz etimológica e do qual deriva por substantivação. De resto, a expressão «*événement*» é explicitamente descrita pelo nosso autor como o melhor modo de verter para a língua francesa a noção de «*event*» cunhada por Whitehead. Cf. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, «Le presque-rien», pp. 71-72 & WHITEHEAD, Alfred North, *Process and reality. An essay in cosmology. Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh during the session 1927-28*, New York, The Free Press, 1978, pp. 73, 80, 169, 182, 196 e 230. Sobre a diferença de sentido que Jankélévitch escava entre os termos «*événement*» e «*avènement*» («advento»), cf. *Mor*, p. 338: «L'avenir [...], quand il devient immédiat, se présente dans l'avènement; et l'avènement lui-même, qu'est-il d'autre que l'événement sur le point d'advenir, l'événement en instance d'advenue, l'événement naissant encore retenu sur les fonts baptismaux? Dans l'avènement l'avenir le plus largement déployé s'effile et se condense jusqu'à n'être plus qu'un point, le point précis où les possibles du futur deviennent l'actualité du présent. [...] L'avènement est bien la promesse de l'événement prochain, de même que, vice versa, l'événement est l'avènement déjà advenu».

<sup>79</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir, «Le presque-rien», p. 72: «[...] l'Événement est quelque chose qui n'est rien, mais qui arrive».

<sup>80</sup> Cf. JNSQ 1, p. 254 («On ne peut dire de l'événement ni qu'il est ni qu'il n'est pas, mais seulement qu'il arrive ou survient, c'est-à-dire apparaît en disparaissant, naît et meurt dans le même instant [...]») e *PI*, p. 243 («[...] l'événement n'apparaît que pour disparaître [...]»).

Escusado será dizê-lo: estamos simplesmente em presença de uma nova maneira de nomear aquele instante intra-histórico, ao qual, no contexto da metafísica de *Philosophie première*, Jankélévitch havia confiado, em exclusivo, a tarefa de re-criar o ser<sup>81</sup>. Efectivamente, ainda que o autor de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* procure transferir para o devir a série de «predicados téticos» que, em *Philosophie première*, atribuíra somente ao instante, não se segue daí que «a antinomia da pontualidade e da transitividade»<sup>82</sup> seja por isso e desde logo superada. Bem pelo contrário, ela é ciosamente preservada. Não se estranhe, portanto, que Jankélévitch afirme que «[...] o evento ou advento é o devir sob o aspecto instantâneo [...]», ou, em alternativa, que «[...] o evento é dado como centelha ou como cintilação [...]»<sup>83</sup>. O que significa isto? Significa, meramente, que o instante é a fractura descontínua que, no interior da continuidade do devir, promove a re-suscitação do ser. Ou, se preferirmos: que o instante conforma a essência mesma do ser<sup>84</sup>.

Parece pois que regressámos – após um longo périplo – ao exacto ponto em que a metafísica de *Philosophie première* nos deixara, reencontrando agora a imagem de um tempo inactivo, passivo e estéril, que, de quando em vez, seria redinamizado pelos clarões intermitentes do instante. Mas, será em rigor assim? Que o mesmo é perguntar: não existirá diferença alguma entre as ideias de tempo de *Philosophie première* e de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*? Seria injusto insinuá-lo. Na realidade, muito embora não abdique da dualidade temporal do intervalo e do instante, o Jankélévitch de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* mitiga de modo considerável a distância que até então havia separado os dois pólos do binómio em questão. Como? Concebendo o devir como um misto indestrinçável e permanente de intervalo e de instante, ou melhor: como uma sucessão que só é onticamente continuada por força das descontinuidades téticas que, a cada momento, a vão propulsionando. «[...] O devir é a emergência continuada do ser – emergência e, portanto, instante; mas, continuação dessa emergência e, por conseguinte, verdadeiro *habitus* crónico no intervalo [...]»<sup>85</sup>, declara Jankélévitch em 1957. De facto, o devir do qual aqui se fala assume-se como um intervalo de duração que, na sua raiz, seria composto por uma infinitude de instantes.

<sup>81</sup> Vejam-se as pp. 202 e segs. da nossa tese.

<sup>82</sup> *JNSQ* 1, p. 243: «[...] l'antinomie de la ponctualité et de la transitivité».

<sup>83</sup> *JNSQ* 1, pp. 69 («[...] l'événement ou avènement est le devenir sous l'aspect instantané [...]») e 73 («[...] l'événement est donné comme étincelle ou comme scintillement [...]»). Cf., igualmente, *PP*, p. 265 e *IN*, p. 184: «[...] l'advenue de l'événement [...] est [...] un instant fugitif dans le devenir [...]».

<sup>84</sup> Cf. *PP*, p. 264.

<sup>85</sup> *JNSQ* 1, p. 32: «[...] le devenir est l'émergence continuée de l'être – émergence, et c'est-à-dire instant, mais continuation de cette émergence et par conséquent véritable *habitus* chronique dans l'intervalle [...]».

«[...] Descobrimos na massa do intervalo um pululamento de instantes virtuais que podem actualizar-se ao infinito, e que são, pois, como centros de energia microscópicos aprisionados na continuação. O próprio devir só devém por esses milhares de fracturas despercebidas, que fazem com que a continuidade da duração se continue...»<sup>86</sup>.

Com efeito, no quadro de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, o instante já não designa um evento pontual que, de tempos a tempos (e como um cometa), viria iluminar a noite sem saliências do intervalo: ele designa, sim, um evento cointensivo à totalidade de um intervalo que, graças a ele, se desenvolve agora como uma «continuação de advento»<sup>87</sup>. Ou por outra: como uma «continuação das aparições desaparecentes»<sup>88</sup>.

Trata-se de um devir sincopado que – como o próprio autor não se cansará de sugerir<sup>89</sup> – se estrutura à imagem do tempo musical. Na verdade, assim como a continuidade do discurso musical depende, por essência, da descontinuidade das notas, das pausas e dos silêncios que a vão ventilando (e tornando inteligível), a continuidade da duração vital depende, aqui, do conjunto de instantes descontínuos que a vão pontuando, e sem os quais ela redundaria numa sucessão estritamente homogênea, invertebrada e impermeável à novidade. Jankélévitch *dixit*: «[...] só o instante faz do intervalo uma duração orgânica, estruturada, carpinteirada; o instante faz com que todo o lapso de duração tenha vértebras»<sup>90</sup>.

Chegados a este momento, confrontamo-nos com uma questão que, estranhamente, parece ter iludido todos os intérpretes da filosofia de Jankélévitch: a de saber se (ou até que ponto) a sua ideia de tempo se deixa filiar no seio da tradição

---

<sup>86</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir, «Le presque-rien», p. 75: «[...] on découvre dans la masse de l'intervalle un grouillement d'instantanés virtuels qui peuvent s'actualiser à l'infini et qui sont donc comme des centres d'énergie microscopiques, emprisonnés dans la continuation; le devenir lui-même ne devient que par ces milliards de fractures inaperçues qui font se continuer la continuité de la durée...». Cf. *JNSQ 1*, pp. 22-23, 106-110 e 255-256, *CPM*, p. 50, *Mor*, pp. 102, 185 e 299, *Deb 3*, pp. 219-220 e *Lis*, p. 83.

<sup>87</sup> *JNSQ 1*, p. 93: «[...] c'est la continuation d'avènement qui est l'effectivité elle-même: d'instant en instant, la quoddité chronique continue la mutation et l'innovation, relance la survenue et le surgissement, reconduit l'érection et l'émergence, tous événements qui sont [...] les formes les plus transitives et les plus créatrices de l'apparition».

<sup>88</sup> *JNSQ 1*, p. 104 e *QPI*, p. 37: «continuation des apparitions disparaissantes».

<sup>89</sup> Veja-se, a título de exemplo, *Rav 1*, p. 63, *Rhap*, pp. 22-23, 119 e 243, *MI*, pp. 166-167 e 173, *Deb 3*, pp. 216-217 e 232-235 e *QPI*, p. 194. Regressaremos a este tema, aprofundando-o, no decurso da conclusão da nossa tese.

<sup>90</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir, «Le presque-rien», pp. 75-76: «[...] l'instant seul fait de l'intervalle une durée organique, structurée, charpentée; l'instant fait que tout laps de durée a des vertèbres». Cf. *Alt*, pp. 202-203, *AVM 2*, p. 171, *AES*, pp. 59, 65 e 158, *IN*, pp. 226-227, *QPI*, p. 89 e *JNSQ 2.3*, p. 75.

atomista<sup>91</sup>. Recordêmo-lo: na sua génese histórica – com Leucipo e Demócrito –, o atomismo representou uma tentativa de reabilitar a evidência do movimento, que, por intermédio do recurso a diferentes expedientes argumentativos (a demonstração da impensabilidade do não-ser, a demonstração da infinita divisibilidade do espaço...), o monismo dos eleatas havia desagregado<sup>92</sup>. Para fazê-lo, os atomistas lançaram mão de uma teoria que projectava a totalidade articulada da natureza (φύσις) como um complexo de *partes extra partes*, ou seja: de átomos (ἄτομον, à letra: «incortáveis»/«indivisíveis») descontínuos, através de cuja fortuita associação estariam resultando os corpos que percebemos como contínuos<sup>93</sup>.

Estamos em face de uma doutrina substancialista (visto que os átomos são por ela definidos como os princípios autosubsistentes do mundo natural), à qual Jankélévitch parece resgatar a intuição fundamental da sua filosofia do tempo: a de que a unidade do contínuo (= intervalo) se constrói pela conjunção de uma miríade de unidades descontínuas (= instantes)<sup>94</sup>. Contudo, por forma a salvaguardar a evidência do movimento e da pluralidade, os primeiros atomistas precisaram de supor uma dualidade de princípios imutáveis, nomeadamente: os átomos e o vazio (κενός). Ou, se quisermos: o ser e o não-ser, que, divorciando os seres ou os átomos entre si, permite que eles se distingam, se desloquem e se justaponham em novas combinações<sup>95</sup>.

Espécie de hipostasiação da nulidade, o vazio de Leucipo e Demócrito assemelha-se a uma faca de dois gumes: porque se, por um lado, ele fomenta a reordenação do já-dado (consentindo que os átomos se reagrupem), por outro, ele introduz um hiato entre cada átomo, transformando deste modo a continuidade espacial ou temporal numa gaguejante concatenação de partes autónomas. É este escolho que a

<sup>91</sup> A respeito do atomismo (e das suas múltiplas declinações), cf. FURLEY, David J., *The greek cosmologists. The formation of the atomic theory and its earliest critics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, GRELLARD, Christophe & ROBERT, Aurélien (eds.), *Atomism in late medieval philosophy and theology*, Leiden-Boston, Brill, 2009 & CARIOU, Marie, *L'atomisme. Trois essais. Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrèce*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978.

<sup>92</sup> Cf. ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione*, I, 325a. Para a crítica de Jankélévitch aos eleatas, cf. *Mor*, pp. 242 e segs.

<sup>93</sup> Cf. LEUCIPO, DK67a14, DEMÓCRITO, DK68a37 & ARISTÓTELES, *De caelo*, III, 303a.

<sup>94</sup> Cf. *Mor*, pp. 186 e 330 (instante = átomo). Excertos há, no entanto, em que o nosso autor nega (de maneira um tanto ou quanto apressada) a pertinência de uma recondução ao atomismo da sua teoria do tempo. Cf. *TV 1*, p. 144 e *AVM 2*, p. 23.

<sup>95</sup> Cf. LEUCIPO, DK67a1, DEMÓCRITO, DK68a40, 47 e 58 & ARISTÓTELES, *De caelo*, III, 300b e *Metafísica*, I, 985b: «Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλήρες καὶ τὸ κενὸν εἶναι φασί, λεγοντες τὸ μὲν ὄν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλήρες καὶ στερεόν, τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν καὶ μανόν, τὸ μὴ ὄν διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν <ἐλαττον> τοῦ σώματος· αἷτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην». Cf. *Mor*, p. 93: «[...] l'espace oblige les corps impénétrables à coexister *partes extra partes*, à occuper des lieux distincts, et, du même coup, permet le mouvement ou déplacement qui les relie [...]».



filosofia do tempo de Jankélévitch está contornando. O átomo-instante do qual ela nos fala não é (como o dos físicos e dos matemáticos) a mais pequena fracção ou parcela possível da duração, isto é, um ponto estático que, a cada momento, se encontraria separado do seu *prius* e do seu *posterius* por um abismo – pois, como poderia o puramente descontínuo gerar a partir de si uma continuidade efectiva? Não: o instante é, quando muito, uma moção que se retira no preciso gesto em que se propõe, e que, não a despeito disso (*quamvis*) mas por causa disso (*quia*), se constitui como uma ponte, como o intangível ponto de tangência de um passado e de um futuro que, tocando-se evasiva mas solidariamente, fazem nascer no instante uma primeira forma de duração.

«[...] Cada um desses momentos intra-seriais [= instantes] é, ao mesmo tempo, começo e fim: fim da série precedente e início da seguinte. Os momentos nos quais a duração ressalta, sem serem tão solenes como o *fiat* inicial da decisão ou o artigo terminal da morte, propulsionam no entanto a duração à custa de mutações, e impedem-na de adormecer na inércia das repetições»<sup>96</sup>.

Podemos por conseguinte dizer que, a ser uma parte, o instante intra-histórico será uma parte que nunca existe à parte, ou melhor: fora da relação que estabelece com a que a precedeu, com a que lhe sucederá, e – por extensão *ad infinitum* – com a totalidade orgânica (= intervalo) que gradualmente vai configurando. Assim, «[...] em virtude da solidariedade geral que religa e solda entre si os eventos da história, cada momento reenvia ao seguinte e, passo a passo, à duração inteira», de tal modo que, em última análise, «[...] o atomismo dos instantes se reabsorve numa duração contínua»<sup>97</sup>.

Na realidade, porque é simultaneamente início e fim, posição e negação de ser, o instante de Jankélévitch reúne em si os dois princípios antitéticos que Leucipo e Demócrito disjungiam (os átomos e o vazio), mostrando-se como tal capaz de legitimar o que um atomista medieval como Henrique de Harclay concebia como um incompreensível mistério, a saber: que «[...] um contínuo seja composto por indivisíveis

---

<sup>96</sup> AES, p. 59: «[...] chacun de ces moments intrasériels est à la fois commencement et fin, fin de la série précédente et début de la suivante; les moments sur lesquels la durée rebondit, sans être aussi solennels que le *fiat* initial de la décision ou l'article terminal du trépas, propulsent cependant la durée à coup de mutations et l'empêchent de s'endormir dans l'inertie des répétitions». Cf. *Mor*, pp. 271 e segs. e *Par*, p. 193.

<sup>97</sup> AES, pp. 201 («[...] en vertu de la solidarité générale qui relie et soude entre eux les événements de l'histoire, chaque moment renvoie au suivant et, de proche en proche, à la durée entière») e 210 («[...] l'atomisme des instants se résorbe dans une durée continue»).

[= descontínuos] que estão imediatamente lado a lado [...]»<sup>98</sup>. Ou, reformulando o paradoxo em termos jankelévitchianos: que o mesmo seja «uma continuidade ou uma multidão inumerável de descontinuidades nascentes [...]»<sup>99</sup>.

Continuidade descontínua ou descontinuidade contínua, o devir dissolve portanto, em definitivo, a alternativa que o jovem Jankélévitch julgara surpreender no âmbito da filosofia da duração de Bergson, designadamente: a do intervalo e do instante<sup>100</sup>.

«É superada a alternativa que, especialmente em Bergson, nos obrigava ainda a optar entre o intervalo contínuo segundo o *Essai sur les données immédiates*, e a mutação súbita – ou, como diria Renouvier, pulsátil – segundo a *Évolution créatrice* e as *Deux sources*, entre a duração-memória e o afrontamento do futuro, entre a fidelidade traditiva e a aventura heróica. Intervalo infinitesimal, o instante pode ser, com efeito, uma condensação aguda do devir...»<sup>101</sup>.

De facto, enquanto misto de intervalo e de instante, o devir ideado pelo nosso autor assume-se, necessariamente, como «[...] um intermediário entre a repetição mecânica [= intervalo sem instante] e o começo absoluto [= instante sem intervalo], entre o repisamento e não sei qual criação *ex nihilo*, entre a reiteração do mesmo e a irrupção

---

<sup>98</sup> HENRIQUE DE HARCLAY, *apud* MURDOCH, John E., «Beyond Aristotle: indivisibles and infinite divisibility in the latter middle ages», in GRELLARD, Christophe & ROBERT, Aurélien (eds.), *Op. cit.*, p. 27: «Licet enim meus intellectus non comprehendit quomodo continuum componitur ex indivisibilibus immediate se habentibus, tamen intellectus divinus hoc necessario comprehendit».

<sup>99</sup> *IN*, p. 227: «Une continuité ou une multitude innombrable de discontinuités naissantes et de fractures virtuelles, – cela revient au même». Cf. *QPI*, p. 89: «Le nombre infini des occasions reconstitue à la limite une continuité dans le discontinu, un flux à travers les fluxions successives».

<sup>100</sup> Cf. *Berg 1*, pp. 50-52 e *Berg 2*, pp. 77-78, 187, 250-251 e 278-279.

<sup>101</sup> *TV 2.3*, pp. 1455-1456: «L'alternative est surmontée qui, chez Bergson notamment, nous obligeait encore à opter entre l'intervalle continu selon l'*Essai sur les données immédiates* et la mutation subite ou, comme dirait Renouvier, pulsatile, selon l'*Évolution créatrice* et les *Deux sources*, entre la durée-mémoire et l'*afrontement de l'avenir*, entre la fidélité traditive et l'*aventure héroïque*; intervalle infinitésimal, l'instant peut être en effet une condensation aiguë du devenir...» (as orações por nós sublinhadas são as únicas que foram acrescentadas ou reformuladas no texto da segunda edição). Registe-se que, noutros textos, Jankélévitch sugere que Bergson havia já suplantado a alternativa que aqui lhe é imputada (cf. *Mor*, pp. 277-278, *IN*, pp. 226-227 e *JNSQ 2.2*, p. 161), numa óbvia demonstração da sua própria indecisão acerca do sentido da filosofia bergsoniana da duração, que – como a seu tempo verificámos – não admite qualquer tipo de diálogo entre o intervalo e o instante (que é por ela determinado como uma mera abstracção funcional). Veja-se, entre muitas outras referências, BERGSON, Henri, *L'énergie spirituelle*, 5-6 e 56-57, pp. 818 e 858, bem como as pp. 63 e segs. da nossa tese.

do inaudito-imprevisível»<sup>102</sup>. Porque, se cada instante é, ao mesmo tempo, «primeira vez e enésima vez», posição do inédito e prossecução do dado; e se, por seu turno, o devir mais não é do que uma sucessão de instantes, forçoso se torna concluir que o devir realiza a coincidência dos opostos da criação e da iteração, do automatismo e da espontaneidade, num processo que está fazendo cumprir o paradoxo de algo como um re-começo contínuo (*recommencement continue*)<sup>103</sup>.

Na verdade, a ideia de que o devir conforma uma síntese de intervalo e de instante havia já sido timidamente aventada pelo Jankélévitch de *Philosophie première*, que, nesse contexto, esboçara uma distinção entre a continuação continuada (*continuation continuée*) e a continuação continuante (*continuation continuante*)<sup>104</sup>. Que o mesmo é dizer: entre um intervalo que, descobrindo-se abandonado pelo instante, redundaria numa estagnação catagénica do começo (= continuação continuada), e um intervalo que, descobrindo-se dinamizado pelo instante, resultaria numa recriação anagénica do começo (= continuação continuante). Passagens de *Philosophie première* há até que, fazendo tábua rasa da continuação continuada, estão promovendo o intervalo como uma pura e simples sucessão de instantes, e, por inerência, como uma iteração da génese. Como esta, por exemplo: «[...] o intervalo é outra coisa do que um atolamento ou apodrecimento da iniciativa [= instante]: ele é, no sentido dinâmico, a continuação do começo ou o recomeço continuado [...]»<sup>105</sup>.

Parece então que, nos últimos capítulos, nos limitámos a arrombar portas abertas – pois, não havia o autor de *Philosophie première* solucionado, de uma vez por todas, o problema que o autor de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* se propusera resolver, mais precisamente: o da alternativa do intervalo e do instante? Nem por sombras. Em rigor, a própria destriça entre uma continuação continuada e uma continuação continuante atesta bem das dúvidas que, em 1954, Jankélévitch acalentava a respeito da natureza do tempo, que, por essa altura, nos era apresentado, quer como um devir negativo, quer

---

<sup>102</sup> JNSQ 2.2, p. 159: «[...] intermédiaire entre la répétition mécanique et le commencement absolu, entre le radotage et je ne sais quelle création *ex nihilo*, entre la réitération ‘à l’identique’ et l’irruption de l’inouï-imprévisible». Cf. JNSQ 1, p. 253. Cfr. PI, pp. 50-51 (sobre o tempo como uma série de criações *ex nihilo*).

<sup>103</sup> JNSQ 2.2, p. 161: «En définitive tout instant est à la fois première fois et n-ième fois, commencement et continuation; tout instant est à la fois ‘semelfactif’ et répétitif». E, um pouco mais à frente, Jankélévitch acrescenta: «[...] la contradiction en vertu de laquelle le *re* et le commencement paraissent se démentir l’un l’autre, elle est vécue à toute minute, sous sa forme la plus quotidienne, comme *coincidentia oppositorum* [...]». Cf. Mor, p. 275.

<sup>104</sup> Cf. PP, pp. 241-242.

<sup>105</sup> PP, p. 243: «[...] aussi l’intervalle est-il bien autre chose qu’un enlissement ou pourrissement de l’initiative; il est, au sens dynamique, la continuation du commencement, ou le recommencement continué [...]».

como um devir positivo, num movimento de vaivém onde, como vimos, a negatividade viria a ter a palavra final<sup>106</sup>.

De modo a ultrapassar esta hesitação, o Jankélévitch de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* cuidará de esclarecer – para empregarmos a terminologia de *Philosophie première* – que não há outra continuação do que a continuante, isto é: que o intervalo está sendo incessantemente re-criado pelos instantes que o constituem<sup>107</sup>. Trata-se aqui de uma concepção do devir que fora liminarmente rejeitada nas últimas páginas de *Philosophie première*, onde se afirmava que «[...] uma continuidade de aparição [e, portanto, de instantes] [...] seria sinónimo de beatitude»<sup>108</sup>.

«[...] A criatura não está talhada para quimeras como a eterna primavera ou o nascimento perpétuo: ela está feita de tal modo que tem de escolher entre a cronicidade [...], que é ´habitus` sem alegria, e a instantaneidade [...], que é fervor pático sem amanhã nem perenidade [...]»<sup>109</sup>.

É justamente à possibilidade de uma tal «quimera» que, em *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Jankélévitch tentou oferecer sustentação teórica, tematizando o intervalo e o instante, não já como os dois pólos de uma rigorosa alternativa, mas antes como os dois elementos de uma síntese temporal que, reunindo o durativo e o positivo, está em condições de dar continuidade efectiva aos sete dias da criação.

«[...] Desta vez, o intervalo está no próprio instante, ou, vice-versa, o instante está no intervalo como a sua vida, a sua alma e a sua intensidade sustentada (tal como, num criador de génio, a intuição adquire a própria metragem do discurso, sem deixar por isso de ser intuitiva). E, ainda que não seja fácil compreender estas coisas por conceitos racionais, digamos que é o instante que ´dura`, e que é a própria subitaneidade que se

---

<sup>106</sup> Cf. as pp. 211 e segs. da nossa tese.

<sup>107</sup> Cf. *TV 1*, pp. 144-147, *JNSQ 1*, pp. 22 e segs., *JNSQ 2.2*, pp. 159-161, *PI*, pp. 50-51 e *AES*, p. 65.

<sup>108</sup> *PP*, p. 254: «[...] une continuité d'apparition – si tant est que cette alliance de mots soit encore pensable – serait synonyme de béatitude».

<sup>109</sup> *PP*, p. 254: «[...] la créature n'est taillée pour des chimères comme l'éternel printemps ou la naissance perpétuelle: elle est ainsi faite qu'elle doit choisir entre la chronicité [...], qui est ´habitus` sans joie, et l'instantanéité [...], qui est ferveur pathique sans lendemain ni pérennité [...]». Cfr. *Mor*, p. 103 (sobre o devir como um nascimento continuado).

continua. O instante tem toda a perenidade do intervalo, o intervalo todo o fervor do instante»<sup>110</sup>.

Ora, uma vez que congrega em si a violência tética do instante e a espessura ôntica do intervalo, o devir de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* parece superar, em definitivo, o dualismo que a metafísica de *Philosophie première* havia instaurado entre os domínios do ser e do acto, de um acto que se dissolvia num instante sem intervalo, e de um ser que se enquistava num intervalo sem instante.

Posto isto, que fique claro: se Jankélévitch supera o dualismo do ser e do acto é, tão-somente, para sobre os seus destroços edificar uma distinção de fundo entre dois tipos de actos intra-históricos, nomeadamente, o *acto temporal* que se cifra na posição compulsiva e dramática do ser por si mesmo, e o *acto volitivo* que se cifra na posição drástica e deliberada do ser por uma liberdade<sup>111</sup>. Com efeito, em *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, o ser que é posto pelo tempo é descrito como «[...] o mais vago, o mais indeterminado e o menos acentuado de todos os actos», como um «[...] acto geral e quase vazio [...]», que se dá a pensar, não apenas como uma distensão do imperativo divino, mas também como uma distensão dos imperativos humanos<sup>112</sup>. Não será como tal por mero acaso que, ao longo da sua obra, o nosso autor recorre amiúde ao verbo latino «*fieri*» para se referir ao devir – pois, na medida em que configura o infinitivo presente passivo do verbo «*facio*» (= «eu faço»), «*fieri*» denota uma acção em que o sujeito se expõe, não tanto como *aquele que faz*, mas sobretudo como *aquele que é feito*<sup>113</sup>...

Poder-se-á então dizer que Jankélévitch só revaloriza a temporalidade para, de imediato, a voltar a desvalorizar? De maneira a respondermos positiva ou negativamente a esta questão, precisaremos de complementar o nosso estudo sobre a *estrutura do devir* com um estudo sobre o *sentido do tempo*.

---

<sup>110</sup> TV 1, p. 783: «[...] cette fois l'intervalle est dans l'instant lui-même, ou bien vice versa l'instant est dans l'intervalle comme sa vie, son âme et son intensité soutenue; telle l'intuition, chez un créateur de génie, acquiert le métrage même du discours tout en restant intuitive. Et quoiqu'il ne soit pas facile de comprendre ces choses par concepts rationnels, disons que c'est l'instant qui 'dure' et la soudaineté même qui se continue. L'instant a toute la pérennité de l'intervalle, l'intervalle toute la ferveur de l'instant». Ainda que este trecho esteja encarando a inocência, e não o devir, como o operador da conciliação do intervalo e do instante, ele detalha na perfeição (e por antecipação) o resultado obtido pela filosofia do tempo de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, razão pela qual não hesitamos em chamá-lo à colação.

<sup>111</sup> Cf. JNSQ 1, pp. 21-24 e PP, pp. 185-186.

<sup>112</sup> JNSQ 1, p. 21: «[...] l'être est [...] une espèce d'acte – le plus vague, le plus indéterminé et le moins accentué de tous les actes [...]»; «[...] l'Être, acte général et presque vide qui tend vers le rien comme vers sa limite [...]». Cf. CPM, p. 46: «Cette évolution vers le devenir est une dégradation du choix moral. Le temps choisit à notre place; c'est une option anarchique».

<sup>113</sup> Cf., por exemplo, JNSQ 1, p. 93, PI, p. 225, «Le presque-rien», p. 76...



## CAPÍTULO V

### O IRREVERSÍVEL. E DA MORTE

*«The cradle rocks above an abyss, and common sense tells us that our existence is but a brief crack of light between to eternities of darkness»*

Nabokov

*O necessário desdobramento da questão pelo sentido do tempo: direcção, fim e significado*  
• *A irreversibilidade da futurição como resposta à questão pela direcção do tempo* • *A irreversibilidade da sucessão no tempo e a reversibilidade dos trajectos no espaço* • *As dores do irreversível: saudade e nostalgia* • *A semelfactividade ou primultimidade dos momentos do tempo* • *A primultimidade relativa dos momentos intra-seriais e a primultimidade absoluta dos instantes do nascimento e da morte* • *A fatalidade da morte como resposta à questão pelo fim do tempo* • *A prognose da morte: efectividade, iminência e implicação pessoal* • *A retroacção da morte sobre a vida* • *A morte como contra-senso e contra-fundamento do processo temporal*

O problema do sentido do tempo é o eixo em torno do qual se articulam, mais do que quaisquer outras, as duas obras fundamentais da última fase da produção filosófica de Jankélévitch, a saber: *La mort* (1966) e *L'irréversible et la nostalgie* (1974). Nelas, a análise do problema em apreço está motivando a formulação de uma tríplice questão: a questão pela *direcção* do tempo (por onde?), a questão pelo seu *fim* (para onde?) e a questão pelo seu *significado* (para quê?). A ordem que impomos aos três vértices conexos desta inquirição nada tem de arbitrário – pois, no tempo como em qualquer viagem, a direcção

explica-se pelo destino que a magnetiza, e que, retroagindo sobre ela, lhe empresta um significado. Começamos então por perguntar: por onde vai o tempo?

Considerado a partir do ponto de vista da sua orientação vectorial, o tempo do qual Jankélévitch nos fala desenvolve-se unilateralmente na direcção de um futuro que, de acordo com *La mort*, designa «[...] a forma vivida e empírica do sentido [...]»<sup>1</sup>. De facto, o tempo constitui uma via de sentido único que, simultaneamente, abraça a presentificação do ainda-não e declina a re-presentificação do já-não, assumindo-se deste modo como um dinamismo ímpar, assimétrico, onde a passagem se opera sempre de montante (= futuro) para jusante (= passado). O que quer isto dizer? Quer dizer, tão-só, que a progressão dos momentos do tempo engendra uma série direccionada, uma história cujo sentido é dado pela ordem absolutamente irreversível dos acontecimentos que nela têm lugar.

«[...] O irreversível [...] caracteriza a orientação e a intenção geral do devir, e a forma global da sua continuação: ele exprime que os momentos do tempo se sucedem sempre no mesmo sentido. A irreversibilidade indica, à letra e pneumaticamente, o *sentido* da sucessão»<sup>2</sup>.

Motivo que assombra a filosofia de Jankélévitch como uma obsessão (cuja presença se faz já sentir no âmbito dos estudos monográficos que, na sua juventude, o autor dedicou a Bergson e Schelling)<sup>3</sup>, o problema do irreversível identifica-se, nela, com

---

<sup>1</sup> *Mor*, p. 65: «L'avenir n'est-il pas en quelque sorte la forme vécue et empirique du sens?». Cf. *MC 2*, pp. 53-55, *Mor*, pp. 163, 259-260, 266-267 e 368, *IN*, pp. 6, 10-11, 22, 59, 107, 136-137, 194, 223, 227-228 e 260 & EDDINGTON, Arthur Stanley, *The nature of the physical world. Gifford lectures 1927*, New York-Cambridge, Macmillan-University Press, 1929, pp. 295 e segs. (onde, à luz da física pós-einsteiniana, o astrónomo inglês procura sustentar a natureza unidireccional do tempo). Jankélévitch afirma por duas vezes (cf. *Mor*, pp. 258-259 e *IN*, p. 11) que, deixando-se formar pela conjunção do prefixo «de-» e do verbo «vir», o termo «de-vir» indica já a polaridade do tempo. Note-se, todavia, que o nosso autor nunca especifica em que acepção entende o prefixo em causa, que, na verdade, pode veicular alternativamente as ideias de separação («decidir»), de afastamento («de-fluir»), de descensão («de-duzir»), de privação («de-formar»), de cessação («demover») e de intensificação («de-clamar»), sendo que nenhuma delas nos ajuda a compreender em que medida o «de-» de «de-vir» contribui para denotar o sentido da marcha do tempo.

<sup>2</sup> *IN*, p. 224: «[...] l'irréversible [...] caractérise l'orientation et l'intention générale du devenir, et la forme globale de sa continuation: il exprime que les moments du temps se succèdent toujours dans le même sens. L'irréversibilité indique, à la lettre et pneumatiquement, le *sens* de la succession». Cf. *MC 2*, pp. 55-59. Em relação à defesa jankélevitchiana do sentido irreversível do tempo, cf. FACCO, Maria Luisa, *Vladimir Jankélévitch e la metafísica*, pp. 125-133, HANSEL, Joëlle, *Vladimir Jankélévitch*, pp. 60-65, LOONEY, Aaron T., *Vladimir Jankélévitch*, pp. 78-84 & TONON, Alessandra, *Op. cit.*, pp. 232-300.

<sup>3</sup> Cf. *Berg 1*, pp. 66-67, 70, 228 e 244-245, *Berg 2*, p. 231 e *Schel*, pp. 191-195, 221, 245, 271 e 327, bem como as pp. 61 e segs. e 96 e segs. da nossa tese. A concepção do tempo como um processo irreversível foi pela primeira vez defendida em nome próprio por Jankélévitch no decurso da sua tese complementar de doutoramento: *Valeur et signification de la mauvaise conscience* (que viria a ser publicada em 1933, sob o título abreviado *La mauvaise conscience*). Aí, o nosso autor determina a irreversibilidade do tempo como o



o do próprio tempo. Em rigor, longe de ser apenas um atributo do tempo, a irreversibilidade é – no sentido ontológico e não simplesmente copulativo do verbo «ser» – o tempo ele-mesmo (*tempus ipsum*), ou seja: aquilo que define, sem resto, a essência do tempo (= temporalidade)<sup>4</sup>. Não se estranhe portanto que, a páginas tantas de *L'irréversible et la nostalgie*, Jankélévitch nos diga que as expressões «temporalidade» e «irreversibilidade» se encontram para si dotadas da mesma extensão («[...] não há temporalidade que não seja irreversível [...]», nem «[...] irreversibilidade pura que não seja temporal»), podendo por inerência ser livremente permutadas entre si<sup>5</sup>.

Efectivamente, a ideia de um tempo que admitiria a eventualidade da sua reversão configura, neste contexto, uma impensável contradição, uma «suposição impossível» ou uma «utopia hiperbólica», que assenta numa confusão de fundo entre o espaço e o tempo<sup>6</sup>. Essa confusão nasce, sobretudo, da nossa necessidade de representarmos o tempo em termos de espaço, de projectarmos graficamente a sucessão como uma linha recta que, como as que conformam qualquer sistema cartesiano de coordenadas, seria composta por uma infinidade de pontos (que simbolizariam outros tantos momentos)<sup>7</sup>. Da religação de quaisquer dois dos pontos dessa linha, o que resulta? Um segmento de recta que, consoante a sua extensão, traduziria um intervalo de duração mais ou menos longo. Uma vez vertido no espaço, esse intervalo pode ser percorrido de maneira indiferente nos dois sentidos opostos e simétricos da recta, oferecendo-nos como tal a imagem de um tempo que, à semelhança do de Spencer, seria reversível quanto à sua polaridade<sup>8</sup>. No entanto, aquilo que nesta tentativa de transcrição visual do tempo se dá como reversível é, não o tempo ele mesmo, mas somente o trajecto

---

fundamento metafísico de uma experiência moral (a do remorso), desenvolvendo assim uma relação que, já em 1929, havia anunciado por carta ao seu amigo Louis Beauduc. Cf. *VL*, Carta a Beauduc de 8 de Outubro de 1929, pp. 172-173: «J'ai presque choisi définitivement ma thèse complémentaire. J'en suis tombé d'accord avec Brunschvicg, qui désire depuis longtemps me voir faire une thèse dogmatique. Ce sera: Nature et Signification du Remords. [...] Je crois que c'est un problème central et qui se rattache, par l'intermédiaire du problème de la Douleur, au fait primitif de la vie spirituelle: l'Irréversibilité». Cf., também, *VL*, Carta a Beauduc de 16 de Dezembro de 1929, p. 177 e *MC 1*, pp. 45 e segs.

<sup>4</sup> Cf. *MC 2*, p. 74, *Mor*, pp. 258-259 e *IN*, pp. 227-228.

<sup>5</sup> *IN*, p. 5: «[...] l'irréversible définit le tout et l'essence de la temporalité, et la temporalité seule; en d'autres termes il n'y a pas de temporalité qui ne soit irréversible, et pas d'irréversibilité pure qui ne soit temporelle». Cf. *Mor*, pp. 259-260, *IN*, pp. 6 e 224 e *QPI*, p. 31: «[...] il n'y a pas d'autre irréversibilité que celle du temps, et pas de temps qui ne soit irréversible».

<sup>6</sup> *Mor*, pp. 264-265: «[...] l'idée du temps réversible est une contradiction et presque une absurdité [...]; cette thaumaturgie du temps à l'envers, cette tératologie d'un devenir commençant par le dernier soupir et finissant par le premier est vraiment une 'supposition impossible', une 'utopie hyperbolique' [...], mieux encore un non-sens et, à la lettre, un anti-sens». Cf. *IN*, pp. 191-192.

<sup>7</sup> Cf. *IN*, p. 7 & DESCARTES, René, *Œuvres*, vol. VI, «La géométrie», pp. 369-485.

<sup>8</sup> Cfr. SPENCER, Herbert, *The principles of psychology*, vol. I, §§ 146-150, pp. 320-328 e vol. II, §§ 336-340, pp. 207-215.

espacial que está unindo entre si dois dos pontos de uma recta que, ao representá-lo, o destemporaliza, reduzindo os seus *momentos sucessivos* a um conjunto de *pontos estáticos*<sup>9</sup>.

Na realidade, por força do seu carácter homogéneo e isotrópico, o espaço apresenta-se como uma dimensão dócil, que se submete sem resistência à nossa liberdade. Nele, o sujeito pode circular em qualquer sentido (para norte ou para sul, para leste ou para oeste), e pode até ir e vir, isto é: reconstituir regressivamente o percurso progressivamente efectuado, caminhando *a contrario sensu* sobre os seus próprios passos. «[...] A superfície que foi percorrida numa certa ordem pode sê-lo igualmente na ordem inversa, a contrapelo ou em contracorrente, e de tal maneira que a vinda se redobra exactamente sobre a ida», escreve o Jankélévitch de *La mauvaise conscience*<sup>10</sup>.

Ora, por oposição ao espaço, o tempo expõe-se como um circuito unidireccionado que se subtrai por definição à nossa vontade. Aqui, não podemos decidir se avançamos ou recuamos, se progredimos ou regredimos, descobrindo-nos sempre intimados a seguir a corrente de uma sucessão irreversível e omni-englobante que, *nolens volens*, haverá fatalmente de nos transportar no seu fluxo. Outra coisa não declara um físico contemporâneo tão notável como Lee Smolin, quando – reagindo contra o projecto de elisão do tempo iniciado pela ciência moderna – arrisca exprimir-se nos seguintes termos:

«Tudo o que experienciamos, todos os pensamentos, impressões, acções, intenções, são partes de um momento. O mundo é-nos apresentado como uma série de momentos. Não temos escolha acerca disto. Não temos escolha acerca do momento que habitamos agora, não escolhemos se

---

<sup>9</sup> Cf. *IN*, pp. 6-7: «[...] on confond le trajet parcouru avec le temps employé à le parcourir: or le trajet, en lui-même, est simplement la ligne qui relie statiquement deux points sur la carte ou dans l'espace; et cette ligne, on peut à volonté la prendre par un bout ou par l'autre». Cf. *Mor*, pp. 259-260 e 266-267 e *TV 2.2*, pp. 687-688.

<sup>10</sup> *MC 2*, p. 54: «[...] la surface qui a été parcourue dans un certain ordre peut l'être aussi bien dans l'ordre inverse, à rebrousse-poil ou à contre-courant, et de telle manière que le retour se replie exactement sur l'aller. Cette possibilité de renversement, supposant la symétrie spéculaire de deux parcours réciproques, autorise toutes sortes d'opérations commodes et d'amusantes manipulations: une moitié se rabat sur l'autre moitié, démontrant l'homologie, équivalence, coextensivité du recto et du verso». É verdade que o espaço está colocando dois limites inamovíveis à nossa liberdade, interditando, por um lado, a coexistência de dois corpos no mesmo lugar (é o princípio dos indiscerníveis), e, por outro, a existência do mesmo corpo em todos os lugares (é o princípio da alternativa). Cf. *IN*, p. 21, LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique*, § 9, pp. 433-434 (sobre o princípio dos indiscerníveis) & ESPINOSA, Baruch, «Epistola L» (Carta a Jarigh Jelles de 2 de Junho de 1674), pp. 360-362 (sobre o princípio da alternativa). Mas, abstracção feita desses dois limites (que o movimento temporal fluidifica, ao permitir, quer que dois corpos existam no mesmo lugar em momentos diferentes, quer que o mesmo corpo exista em todos os lugares em distintos instantes), abstracção feita deles, dizíamos, o espaço não restringe de forma alguma a nossa liberdade de circulação.

vamos para a frente ou para trás no tempo. [...] Neste sentido, o tempo é completamente diferente do espaço. Pode objectar-se, dizendo que todos os eventos também ocorrem num lugar particular. Mas, no espaço, temos escolha acerca do sítio para onde nos movemos. Esta não é uma pequena distinção: ela molda a totalidade da nossa experiência»<sup>11</sup>.

Bem pode então um filme como o *Irréversible* que Gaspar Noé realizou em 2002 dedicar-se a inverter a ordem cronológica dos seus episódios: tudo o que por essa via se obtém é uma narrativa onde, embora as sequências procedam do futuro para o passado, o conteúdo interno de cada sequência procede invariavelmente do passado para o futuro<sup>12</sup>. E, mesmo que o conteúdo de cada sequência fosse narrado às arreas, a própria narração e a sua recepção por parte do espectador inscrever-se-iam ainda, de modo inevitável, no seio de um tempo irreversível<sup>13</sup>.

Alegar-se-á sem dúvida que, por intermédio da memória, o homem cumpre o milagre do regresso ao passado. Trata-se, contudo, de um regresso que prima pela sua natureza fantasmática e metafórica: fantasmática, porque ele nos restitui somente uma imagem descarnada do passado (a recordação, que, recuperando as determinações quiditativas do já-não, nos barra o acesso à sua efectividade quoditativa)<sup>14</sup>; metafórica, porque a rememoração é – tal como a seu tempo Agostinho fez questão de notar – um acto presente que toma o seu lugar no quadro de uma sucessão necessariamente orientada para o futuro<sup>15</sup>. Assim, graças ao sabor de uma madalena embebida no chá, o

---

<sup>11</sup> SMOLIN, Lee, *Time reborn. From the crisis of physics to the future of the universe*, London-New York-Toronto-Dublin-Melbourne-New Dehli-Auckland-Gauteng, Allen Lane, 2013, p. 92: «Everything we experience, every thought, impression, action, intention, is part of a moment. The world is presented to us as a series of moments. We have no choice about this. No choice about which moment we inhabit now, no choice about whether to go forward or back in time. [...] In this way, time is completely unlike space. One might object by saying that all events also take place in a particular location. But we have a choice about where we move in space. This is not a small distinction; it shapes the whole of our experience».

<sup>12</sup> NOÉ, Gaspar, *Irréversible*, Eskwad-Nord-Ouest Productions, 2002.

<sup>13</sup> Cf. MC 2, pp. 56-57: «Celui qui imagine de vivre à l'envers sa journée ou sa vie intervertit des morceaux de durée, c'est-à-dire des laps et des intervalles, mais le détail respectif de chaque intervalle, il le vit à l'endroit: la continuité vécue, en dernière analyse, est toujours vécue à l'endroit, même chez celui qui commence par la fin et termine par le commencement en intervertissant chaque fois l'antérieur et l'ultérieur... Car devenir, c'est forcément vivre à l'endroit», et la soi-disant inversion elle-même [...] n'est jamais qu'une irréversibilité nouvelle, aussi originale et aussi initiale que la première: une *interversão* d'épisodes n'est nullement une *inversion* du vécu, mais encore une vie à l'endroit [...]. Cf. CPM, p. 130 e IN, p. 26, a respeito do exercício de reversão dramática forjado por Paul Hindemith, na opereta *Hin und Zurück* (1927).

<sup>14</sup> Cf. JNSQ 1, p. 71, IN, p. 214 e a p. 224 da nossa tese, onde nos debruçamos também sobre a recordação pura, que representificaria uma efectividade desprovida de especificações categoriais.

<sup>15</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessionum*, XI, 18, 23 (PL 32, 818): «Sine me, domine, amplius quaerere, spes mea; non conturbetur intentio mea. Si enim sunt futura et praeterita, volo scire, ubi sint. Quod si nondum valeo, scio tamen, ubicumque sunt, non ibi ea futura esse aut praeterita, sed praesentia. Nam si et ibi futura sunt,

narrador da *Recherche* de Proust reencontra apenas o espectro de um tempo perdido, de um passado biográfico que, longe de ser revivido como tal, é meramente trazido de volta a um presente que forçosamente o transfigura – pois, entre o passado recordado e o presente da recordação, há uma história composta por uma série de eventos irreversíveis, um processo de senescência que o regresso mnémico não niiliza, e que, retroagindo sobre o já-não, lhe impõe uma tonalidade afectiva que ele desconhecia em absoluto no momento em que foi vivido como um agora, designadamente: a da nostalgia<sup>16</sup>.

É também em sentido figurado que Jankélévitch nos diz que, no espaço, o regresso anula por completo o progresso. Com efeito, ainda que o trajecto que nos permite religar os pontos A e B seja reversível, o tempo de que precisamos para efectuar o trajecto de A a B, primeiro, e de B a A, depois, esse, é um tempo irreversível que, englobando todos os movimentos no espaço como a condição *a priori* da sua própria possibilidade<sup>17</sup>, nos impede de regressar ao nosso ponto de partida topográfico.

«[...] A irreversibilidade temporal impede o regresso espacial de se redobrar exactamente sobre o seu ponto de partida. A impossibilidade de recuar no curso do tempo desmente, em certa medida, a possibilidade de percorrer às arrecuas ou em sentido inverso o itinerário geográfico da ida, e torna também mais vaporoso o percurso invertido das escalas intermediárias. Ou, pelo menos, a irreversibilidade de um tempo que corre e dura sempre no mesmo sentido [...] contamina até certo ponto a perfeita e rigorosa coextensividade da ida e da vinda espaciais, e torna essa coextensividade equívoca, aproximativa e um tanto ou quanto difluente. A irreversibilidade temporal lança uma dúvida sobre a reversibilidade espacial, que ela engloba e impregna»<sup>18</sup>.

---

nondum ibi sunt, si et ibi praeterita sunt, iam non ibi sunt. Ubicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia». Cf., igualmente, *Alt*, p. 45, *MC* 2, pp. 59-60, *JNSQ* 1, p. 32, *PI*, pp. 225-226, *CPM*, pp. 54 e 83, *Mor*, pp. 92 e 263-264, *Par*, pp. 24-25 e *IN*, pp. 27, 160 e 191-192.

<sup>16</sup> Cf. PROUST, Marcel, *À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann* (vol. 1), Paris, Gallimard, 1919, pp. 65-66. Cf. *Berg* 2, p. 278, *CPM*, pp. 99-100 e *IN*, pp. 42 e 177. Teremos a breve trecho a oportunidade de mostrar o papel que a nostalgia desempenha no âmbito da filosofia do tempo de Jankélévitch.

<sup>17</sup> Veja-se, a este mesmo propósito, a p. 228 da nossa tese.

<sup>18</sup> *IN*, p. 300: «[...] l'irréversibilité temporelle empêche le retour spatial de se replier exactement sur son point de départ. L'impossibilité de remonter le cours du temps dément dans une certaine mesure la possibilité de parcourir à reculons ou en sens inverse l'itinéraire géographique de l'aller, et elle rend aussi plus flou le parcours inversé des escalas intermédiaires; ou du moins l'irréversibilité d'un temps qui coule et dure toujours dans le même sens [...] déteint jusqu'à un certain point sur la parfaite et rigoureuse coextensivité de l'aller et du retour spatiaux et rend cette coextensivité équivoque, approximative, et quelque peu

Estamos em presença de uma ideia que, segundo o nosso autor, rege a estrutura narrativa e o sentido alegórico, quer da *Odisseia* de Homero, quer da parábola neotestamentária do Filho Pródigo<sup>19</sup>. Nesses textos, o que sub-repticiamente se expõe? A impossibilidade de um regresso imediato e adialéctico, no interior de um espaço que se deixa contagiar pelo carácter progressivo do tempo. Entenda-se: se, após o cumprimento da sua peregrinação, o Ulisses da *Odisseia* regressa a Ítaca, o tempo decorrido entre a ida e a vinda assegura que aquele que volta não é o mesmo do que aquele que partiu – antes, uma figura «[...] transformada pelas aventuras, amadurecida pelas provações e enriquecida pela experiência de uma longa viagem»<sup>20</sup>. E, se o Ulisses que regressa já não é o mesmo, aqueles que à chegada o recebem também não são analiticamente idênticos àqueles que dele se despediram à partida: nesse intervalo de tempo, Telémaco envelheceu, e, de modo a escudar-se dos avanços dos seus pretendentes, Penélope viu-se obrigada a desurdir noite após noite as malhas do pano mortuário que dia após dia foi urdindo<sup>21</sup>. Será por conseguinte de espantar que as personagens da epopeia de Homero pareçam ter dificuldade em reconhecer-se entre si, que Penélope só aceite a evidência do regresso de Ulisses quando este invoca uma memória do seu passado em comum (mais precisamente, a de que a sua cama conjugal é feita de madeira de oliveira)<sup>22</sup>?

É certo que Homero tematiza aqui, não a alteração das propriedades do espaço, mas a simples alteração por senescência dos sujeitos que nele se movem. Porém, ao descrever a chegada de Ulisses à sua terra natal, a *Odisseia* mostra-nos igualmente, ainda que *en passant*, como ele é incapaz de a identificar, ou melhor: como tudo então se lhe afigura estranho (ἀλλοειδής), desde os caminhos até às árvores, passando pelas baías e as falésias<sup>23</sup>. De facto, sob o influxo do tempo, o espaço – leia-se: o espaço concreto que

---

difffluente. L'irréversibilité temporelle jette une doute sur la réversibilité spatiale qu'elle englobe et imprègne».

<sup>19</sup> Cf. HOMERO, *The odyssey*, trad. A.T. Murray, Cambridge-London, Harvard University Press-William Heinemann, 1919 & *Lc*, 15:11-32. Para a interpretação jankelévitchiana da epopeia homérica, cf. *IN*, pp. 283 e segs.; para a interpretação jankelévitchiana da parábola bíblica, cf. *TV 1*, pp. 477-478, *TV 2.1*, p. 26, *PI*, pp. 88-90, *MC 3*, p. 79, *Mor*, pp. 261-263, 301 e 420, *Par*, pp. 37, 194 e 201, *IN*, pp. 15, 291-292, 298, 301 e 311, *JNSQ 2.2*, pp. 199-200 e *PM*, p. 24.

<sup>20</sup> *IN*, p. 301: «[...] Ulysse, comme le Fils prodigue, revient à la maison transformé par les aventures, mûri par les épreuves et enrichi par l'expérience d'un long voyage».

<sup>21</sup> Cf. HOMERO, *Op. cit.*, II, 93-106 & *IN*, pp. 291-292.

<sup>22</sup> Cf. HOMERO, *Op. cit.*, XXIII, 164 e segs.

<sup>23</sup> Cf. HOMERO, *Op. cit.*, XIII, 187-201: «ὁ δ' ἔγρετο διὸς Ὀδυσσεὺς εὖδων ἐν γαίῃ πατρώϊῃ, οὐδέ μιν ἔγνω, ἦδη δὴν ἄπεων: περὶ γὰρ θεὸς ἡέρα χεῖρε Παλλὰς Ἀθηναίην, κοῦρη Διὸς, ὅφρα μιν αὐτὸν ἄγνωστον τεύξειεν ἕκαστά τε μυθήσαιο, μή μιν πρὶν ἄλοχος γνοῖν ἄστοί τε φίλοι τε, πρὶν πάσαν μνηστῆρας ὑπερβασίην ἀποτίσαι. τοῦνεκ' ἄρ' ἀλλοειδέα φαίνέσκειτο πάντα ἄνακτι, ἀτραπιτοὶ τε διηνεκέες λιμένες τε πάνορμοι

habitamos, e não o espaço abstracto que serve de base às operações da geometria – constitui-se como o objecto de um incessante trabalho de mutação. Nos dez anos que transcorreram entre a partida de Ulisses para a Guerra de Tróia e o seu regresso a casa, o tempo terá provavelmente promovido a erosão das encostas das falésias, fomentado a deterioração do piso dos caminhos que ele outrora percorreu... Como tal, embora Ítaca permaneça no mesmo lugar; embora ela continue a ser cartograficamente localizável de acordo com as mesmas coordenadas de latitude e de longitude, aos olhos de Ulisses (que são os do tempo), ela é outra: uma outra cidade, transformada pelos anos que entretanto passaram<sup>24</sup>.

Digamos pois que, em virtude da acção do tempo, o regresso no espaço reveste sempre a forma de uma síntese. Na verdade, à imagem do que acontece no contexto dos processos histórico-dialécticos dos quais Hegel e Schelling nos estão falando, aqui, a afirmação ou tese originária à qual Ulisses regressa (Ítaca) descobre-se transfigurada por uma negação ou antítese (a viagem) que interdita a restauração literal do mesmo.

«Em boa gramática, duas negações que se anulam uma à outra valem uma afirmação. E, da mesma maneira, uma imagem posta duas vezes de seguida ao contrário fica direita. Mas, podemos perguntar-nos se duas negações sucessivas, com a segunda a negar a primeira e a vir *depois* dela, restauram realmente a afirmação inicial, isto é, o *statu quo ante*... A resultante da dupla negação é, antes, uma nova afirmação, que *se ressent* (mesmo se ela não se *lembra* disso) da sua viagem ao país da negação. Depois da reversão do Contra ao Por, que aparentemente repõe as coisas no sítio, o Por conserva alguns traços do Contra: o viajante regressa da sua viagem mais ou menos transformado pelos anos de exílio e de penitência. Nada, doravante, será mais como dantes!»<sup>25</sup>.

---

πέτραι τ' ἡλίβατοι καὶ δένδρεα τηλεθόωντα. στή δ' ἄρ' ἀναίξας καὶ ῥ' εἶσιδε πατρίδα γαῖαν: ὣμωξέν τ' ἄρ' ἔπειτα καὶ ὦ πεπλήγετο μῆρ' ὡς χερσὶ καταπρηνέσσ', ὀλοφυρόμενος δ' ἔπος ἤυδα: ὦ μοι ἐγὼ, τέων αὐτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἰκάνω [...].»

<sup>24</sup> Cf. JNSQ 2.2, pp. 53-54: «[...] la maison que le fils prodigue réintègre n'est pas celle qu'il avait quittée au moment de son départ; c'est la maison du père, et ce n'est plus la maison du père. C'est une autre maison! De son côté le fils, trempé par les épreuves, mûri par les tribulations, n'est plus le même fils; c'est un autre enfant, qui retrouve un autre père. En somme rien n'est plus comme avant: le père, le fils, la maison, la conscience-témoin elle-même qui, sur un calendrier et selon la chronologie, compte les jours de l'absence – tout a changé: le temps a tout emporté dans la relativité de son flux universel». Cf., igualmente, ANGELOPOULOS, Theodoros, *Ulysses' gaze*, Paradis Films, 1995.

<sup>25</sup> JNSQ 2.2, p. 54: «En bonne grammaire, deux négations s'annulant l'une l'autre valent une affirmation; et de la même manière une image, mise deux fois de suite à l'envers, se retrouve à l'endroit. Mais on peut se demander si deux négations successives, la seconde niant la première et venant *après* elle, restaurent

Em rigor, a negação de uma negação não nos devolve, sem mais, à afirmação originalmente negada: ela devolve-nos, sim, a uma afirmação que, tendo *superado* a negação que a negou, não pode deixar de *incluir* em si os efeitos da sua passagem pelo purgatório da antítese, num movimento de ab-rogação (*Aufhebung*)<sup>26</sup>. Mas, mesmo que todos os *efeitos físicos* das duas negações entretanto ocorridas pudessem ser anulados; mesmo que, por impossível, Penélope e Telémaco não tivessem envelhecido uma ruga; mesmo que eles nem sequer guardassem memória da partida de Ulisses, mesmo assim, o *facto histórico* de que essa partida teve lugar, esse, seria ainda um facto absolutamente in-anulável. Efectivamente, aquilo que o regresso de Ulisses não pode niilizar é o facto bruto da sua partida, e a irreduzível duração que mediou entre a ida e a volta – duração que não pode ser desviviada (*dévécue*) do mesmo modo «[...] como se enrola às avessas o filme que se desenrolava a direito», e que de pronto se inscreve na biografia da ipseidade<sup>27</sup>.

«Se comprou um bilhete de ida e volta, aquele que foi de Paris a Rouen pode regressar ao seu ponto de partida, porque a vinda se redobra sobre a ida para a neutralizar. Mas, no tempo, a vinda sucede à ida e dá-lhe seguimento, sem anular o *facto de* ter cumprido essa viagem: pois, se os efeitos da deslocação são apagados, a quodidade, essa, é inapagável. A vinda compensa o efeito da ida: ela não abole a sua efectividade»<sup>28</sup>.

E, logo a seguir, Jankélévitch conclui:

---

réellement l'affirmation initiale, c'est-à-dire le *statu quo ante*... La résultante de la double négation est plutôt une affirmation nouvelle qui *se ressent* (même si elle ne s'en *souvient* pas) de son voyage au pays de la négation: après le renversement du Contre au Pour qui a remis apparemment les choses en l'état, le Pour garde quelques traces du Contre: le voyageur revient de son voyage peu ou prou transformé par les années d'exil et de pénitence. Rien désormais ne sera plus comme avant!». Cf. *IN*, p. 26. A expressão «reversão do Contra ao Por» remete-nos, de maneira implícita, para o conteúdo de um célebre fragmento de Pascal. Cf. PASCAL, Blaise, *Pensées*, fr. 93 (Lafuma).

<sup>26</sup> Cf. *TV 1*, p. 745: «Ce que nous retrouvons [...] n'est jamais identique à ce que nous avons perdu [...]. Le dénouement nous ramène au principe, mais à un principe enrichi, épuré, archangélisé: la synthèse, par exemple, à une thèse transfigurée par l'antithèse; la totalité à l'un déterminé par le pluriel; l'homousie à la tautousie transfigurée par l'hétérousie».

<sup>27</sup> *Mor*, p. 264: «[...] on ne peut pas 'rétrovivre' ou 'dévivre' la vie déjà vécue comme on enroule à l'envers le film qui se déroulait à l'endroit».

<sup>28</sup> *Mor*, pp. 260-261: «Celui qui est allé de Paris à Rouen peut, s'il a pris un aller-retour, revenir à son point de départ, le retour se repliant sur l'aller pour le neutraliser. Mais dans le temps le retour succède à l'aller et lui fait suite sans annuler le *fait d'*avoir accompli ce voyage: car si les effets du déplacement sont effacés, la quoddité, elle, est ineffaçable. Le retour compense l'effet de l'aller, il n'en abolit pas l'effectivité». Cf. *MC 2*, pp. 56-57.

«De volta a casa, o nosso viajante está, portanto, *como se* nunca tivesse partido... Mas, somente 'como se'! Pois, entre o viajante que voltou de Rouen e aquele que nunca lá foi [...], há uma diferença impalpável, ainda que fundamental, um não-sei-quê cujo traço indelével se inscreveu, se não na memória (porque o esquecimento poderia apagá-lo), pelo menos [...] na passadidade secreta da pessoa, na temporalidade em geral»<sup>29</sup>.

Na realidade, a passagem do tempo deixa atrás de si um rastro: ela segrega uma *história* que, pela sua natureza irreversível, se cristaliza de imediato sob a forma de um passado inalterável. O que significa isto? Significa que a irreversibilidade temporal está originando um universo de retro-jectos (ou de factos consumados), sobre os quais não podemos agir de maneira alguma – pois, no exacto momento em que nasce, o passado adquire uma figura definitiva, imaleável, que a futurição haverá de transportar às costas como um peso morto até ao fim dos tempos<sup>30</sup>.

Subtraindo-se sem dúvida à nossa liberdade *a parte ante* (ou pelo lado do passado), o tempo parece submeter-se-lhe até certo ponto *a parte post* (ou pelo lado do futuro), na medida em que podemos acelerar ou desacelerar o ritmo da sua progressão irreversível, indo mais depressa ou mais devagar de Lisboa ao Porto, completando com mais ou menos celeridade o trabalho de redacção de uma tese... Trata-se aqui de processos de compressão ou de dilatação que, agindo embora sobre a duração empírica das operações que levamos a cabo no tempo, não influem sobre a temporalidade meta-empírica e omni-englobante no interior da qual essas operações se recortam<sup>31</sup>. Assim, quer realizemos o percurso que vai de Lisboa ao Porto à razão de cinquenta, cem ou cento e cinquenta quilómetros por hora, uma hora continua em qualquer caso a ser uma hora, um lapso de tempo incompressível e indilatável que, tanto para aqueles que viajam

---

<sup>29</sup> Mor, p. 261: «Notre voyageur, de retour à la maison, est donc *comme* s'il n'était jamais parti... Mais 'comme si' seulement! Car entre le voyageur revenu de Rouen et celui qui n'y est jamais allé [...], il y a une différence impalpable, quoique fondamentale, un je-ne-sais-quoi dont la trace indélébile s'est inscrite sinon dans la mémoire (l'oubli pouvant l'effacer) du moins [...] dans la passéité secrète de la personne, dans la temporalité en général».

<sup>30</sup> Cf., entre muitos outros textos possíveis, Mor, pp. 265-266, CPM, p. 137 e VL, Carta a Beauduc de 1931, p. 195. Veremos, no final do próximo capítulo, como a asserção do carácter inapagável ou irrevogável do passado encerra em si a chave da meditação jankelévitchiana sobre o sentido do tempo.

<sup>31</sup> Cf. IN, pp. 32, 106-107, 112-114 e 121, Mor, pp. 259-260 e 267-268 e JNSQ 1, pp. 232-233, que no decurso das próximas linhas comentaremos.



de burro como para aqueles que viajam de *airbus*, demora o mesmo tempo a passar<sup>32</sup>. Com efeito, em uníssono com o Bergson de *Durée et simultanéité*, Jankélévitch afirma (sem nunca aludir à teoria da relatividade) que a ideia de um tempo que seria variável quanto à velocidade da sua sucessão não é mais do que um fantasma (*fantasme*), do que uma ilusão físico-matemática que teria por raiz a confusão entre um tempo puro e um tempo impuro. Ou seja: entre o *tempo crono-métrico* que sonda a duração relativa dos movimentos no espaço (tempo cuja velocidade varia em conformidade com a dos movimentos que nele tomam lugar), e o *tempo crono-lógico* que fixa a duração absoluta de todas as durações relativas (tempo cuja velocidade permanece sempre constante, independentemente da dos nossos movimentos)<sup>33</sup>.

Pode então dizer-se que, quer por referência a um passado imutável, quer por referência a um futuro inacelerável, o raio de acção da nossa liberdade é sempre igual a zero? De modo algum. Desde logo porque – como Janus – o futuro comporta uma dupla face: a face necessária que seguramente terá por força da *forma* da sucessão temporal (forma invariável que não depende de nós, τὰ οὐκ ἐπ’ ἐμοί), e a face contingente que poderá vir a ter por força da matéria dessa mesma sucessão (matéria variável que de nós depende, τὰ ἐπ’ ἐμοί)<sup>34</sup>. Na verdade, embora o futuro se encontre determinado na sua quodidade (porquanto o *facto de que* ele virá a ser depende apenas da actualização compulsiva dos momentos do tempo), ele encontra-se simetricamente indeterminado na sua quididade (porquanto *aquilo que* ele virá a ser depende sobretudo da nossa vontade)<sup>35</sup>. O futuro espraia-se portanto diante de nós como um tempo ainda desprovido de especificações categoriais, que, na sua semi-(in)determinação, convida o homem a moldá-lo, a dar-lhe uma figura concreta. Compete assim à acção humana (tal como

<sup>32</sup> Cf. *IN*, p. 106: «À proprement parler l’irréversibilité ne fait pas acception de la vitesse [...]. Aussi peut-on ralentir ou hâter une évolution, retarder ou précipiter un certain processus pathologique, allonger ou raccourcir la durée d’une opération donnée: tout cela affecte les temps dans le temps, mais non pas le temps de ces temps; on peut modifier la marche du train et le rythme de ses propres occupations, jouer la symphonie plus lentement, ou au contraire plus vite si on veut en être débarrassé plus tôt: sur le temps lui-même, sur l’ipséité du temps ces diverses manipulations et ces comparatifs restent sans effet [...]».

<sup>33</sup> Cf. *IN*, pp. 32 e 112-113: «[...] l’homme peut agir sur le *tempo métronomique* du temps (c’est-à-dire sur le ‘minutage’), et à la rigueur sur le *temps chronométrique* de la temporalité, mais non pas sur la *temporalité chronologique* elle-même» (p. 112). Cfr. BERGSON, Henri, *Durée et simultanéité* & EINSTEIN, Albert, «Relativitätsprinzip und die demselben gezogenen Folgerungen», *Jahrbuch der Radioaktivität*, 4 (Leipzig, 1907), pp. 411-462 (*The collected papers of Albert Einstein*, trad. Anna Beck & Peter Havas, Princeton, Princeton University Press, vol. II, 1989, «On the relativity principle and the conclusions drawn from it», pp. 432-488).

<sup>34</sup> Cf. *CPM*, pp. 141 e 144-145 & ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1112a: «περὶ δὴ τῶν αἰδίων οὐδεὶς βουλευέται, οἷον περὶ τοῦ κόσμου, ἢ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς πλευρᾶς ὅτι ἀσύμμετροι. ἀλλ’ οὐδὲ περὶ τῶν ἐν κινήσει, αἰεὶ δὲ κατὰ ταῦτα γινομένων, εἴτ’ ἐξ ἀνάγκης εἴτε καὶ φύσει ἢ διὰ τινα αἰτίαν ἄλλην, οἷον τροπῶν καὶ ἀνατολῶν. οὐδὲ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως, οἷον αὐχμῶν καὶ ὀμβρων. οὐδὲ περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, οἷον θησαυροῦ εὐρέσεως. οὐ γὰρ γένοιτ’ ἂν τούτων οὐθέν δι’ ἡμῶν. βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῖν καὶ πρακτῶν [...]». Este excerto aristotélico é comentado por Jankélévitch em: *TV 1*, pp. 83-84.

<sup>35</sup> Cf. *JNSQ 1*, pp. 71-72.

Jankélévitch a entende) a tarefa de secundar a futurição, sulcando-a por meio de iniciativas que sejam capazes de esculpir o rosto quiditativo do futuro e, também, de precipitar ou protelar o prazo de presentificação dos conteúdos que a consciência nele projecta.

«[...] O devir faz espontaneamente advir o futuro: graças ao devir, e sem qualquer esforço da nossa parte, a alteração será o advento do outro. ‘Será’, dizemos nós: *volens nolens* e de ciência certa... O futuro será, na medida em que, de qualquer forma, haverá um amanhã. Mas, não necessariamente aquele que desejamos! Para que esse Amanhã em geral se torne Hoje, basta esperá-lo [...], sem forçar o movimento autónomo do devir. Mas, para que esse futuro formal tenha o conteúdo e a figura desejadas, o agente deve fazer a sua parte e condicioná-lo pela acção, ora apressando-o, ora retardando-o, ora inflectindo-o na direcção da sua escolha. Um dia virá, uma vez que Mais-tarde está para vir. Um dia qualquer, um dia em geral... Sim, mas *que* dia? [...] Pois, a modalidade do futuro, se não o facto da futurição em si mesma, depende da nossa vontade: a quodidade é destinal, mas a resposta às questões *quid?* e *qualis?* está em nosso poder! Colaborar com a duração é isso: forjar e modelar o rosto, se não do destino, pelo menos da destinação»<sup>36</sup>.

À diferença do futuro, o passado encontra-se determinado, não somente quanto à sua quodidade (ou quanto ao *facto de que* ele foi), mas ainda quanto à sua quididade (ou quanto *àquilo que* ele foi)<sup>37</sup>. Confrontamo-nos como tal com um tempo

---

<sup>36</sup> TV 2.1, p. 117: «[...] le devenir fait spontanément advenir l’avenir; grâce au devenir et sans aucun effort de notre part, l’altération sera l’avènement de l’autre. ‘Sera’, disons-nous: *volens nolens* et à coup sûr... Le futur sera, en ceci que de toutes façons, il y aura un lendemain; mais pas nécessairement celui que nous souhaitons! Pour que ce Demain en général devienne Aujourd’hui, il suffit de l’attendre [...], sans forcer le mouvement autonome du devenir. Mais pour que cet avenir formel ait le contenu et la figure désirés, l’agent doit y mettre du sien et peser sur lui par l’action soit en le pressant, soit en le retardant, soit en l’infléchissant dans la direction de son choix. Un jour viendra, puisque Plus-tard est à venir. Un jour quelconque, un jour en général... Oui, mais *quel* jour? [...] Car la modalité du futur, sinon le fait de la futuration en elle-même, dépend de notre volonté: la quoddité est destinale, mais la réponse aux questions *quid?* et *qualis?* est en notre pouvoir! C’est cela collaborer avec la durée, pétrir et modeler le visage sinon du destin, du moins de la destinée». Cf. TV 1, pp. 143, 392 e 677, TV 2.1, p. 395, JNSQ 1, p. 93 e PI, pp. 66-67. Nota bene: Jankélévitch contrapõe amiúde os substantivos «*destin*» e «*destiné*», para distinguir o futuro necessário (= «*destin*») do futuro contingente (= «*destiné*»). Cf., por exemplo, PP, p. 54 e Mor, p. 142. Tomando em consideração que ambas as expressões são habitualmente traduzidas para português como «destino», optámos por verter «*destiné*» como «destinação» (continuando a verter «*destin*» como «destino»), de modo a não perdermos de vista o abismo de sentido que o nosso autor escava entre os dois termos.

<sup>37</sup> Cf. JNSQ 1, p. 71.

omnideterminado que, para a nossa vontade, representa um limite ou um obstáculo intransponível, ou melhor: um colete de forças que está impossibilitando de maneira *a priori* a acção, e, até, o próprio poder-fazer (*pouvoir-faire*)<sup>38</sup>. Efectivamente, em virtude da estrutura irreversível do tempo, o passado oferece-se ao agente como um texto já escrito, definitivamente finalizado, que se furta por princípio a toda a correcção: em relação a ele, a acção vem sempre tarde demais (*trop tard*). Mas, do facto de que o homem não *pode* agir sobre o passado, não se segue que ele não *queira* fazê-lo, nem, tão-pouco, que ele não chegue a esboçar um gesto nesse sentido. Da tentativa de retroagir sobre um passado irreversível, o que resulta? Apenas isto: um esforço estéril que, fazendo ricochete na invencível resistência do «objecto» com o qual se confronta, reflui sobre o agente, suscitando nele um sentimento pático de impotência<sup>39</sup>. Em rigor, segundo Jankélévitch, o sentimento configura em todo o caso o corolário de um acto falhado (*acte manqué*), a sanção afectiva imposta a um movimento centrífugo que, descobrindo-se desprovido de matéria, é devolvido ao agente sob a forma de dor<sup>40</sup>.

Ora, a dor decorrente de um princípio de acção que, a contratempo, pretende operar sobre o irreversível, essa, condensa-se em torno de dois sentimentos de índole

---

<sup>38</sup> Cf. *IN*, pp. 143, 148 e 151, *CPM*, pp. 137, 151 e 169-170 e *MC 1*, pp. 53 e segs.

<sup>39</sup> Cf. *IN*, pp. 124, 143, 170 e 180 e *Mor*, pp. 262-263.

<sup>40</sup> Cf. *MC 1*, pp. 14 e segs., *Mal*, p. 20 e *IN*, p. 149: «[...] le sentiment en général peut être considéré comme un échec de l'action; mais l'échec dont nous parlons n'est pas l'avortement graduel d'une entreprise difficile, il est l'impossibilité d'entreprendre. L'impossibilité non seulement de renverser l'irréversible, mais de commencer à le faire est une sorte de misère métaphysique. A cette misère métaphysique correspond un malheur élémentaire qui est le malheur d'être ému, le malheur de sentir et ressentir, le malheur de *sentir* et de ne pas *pouvoir*; l'énergie de la conscience malheureuse, incapable de s'extroverser joyeusement dans le monde, s'enfonce mélancoliquement sur place dans les profondeurs de la rêverie». Cf., igualmente, BERGSON, Henri, *Matière et mémoire*, 56, p. 204 (sobre a dor como consequência de um esforço ineficaz). Jankélévitch escarpeliza o problema da dor em: *MC 1*, pp. 104 e segs., 121 e segs. e 153-154, *MC 2*, pp. 70-71 e 91 e segs., *Men 1*, pp. 70-71, *TV 1*, pp. 6-9, 32-33, 60 e segs., 72 e segs., 208-211, 509-510, 711 e segs. e 745 e segs., *AVM 2*, pp. 103 e segs., 180-181, 213-214, 229-232 e 236 e segs., *PI*, pp. 94-96, *JNSQ 2.2*, pp. 78-80 e *PM*, pp. 101-102 e 115-116.

melancólica – nomeadamente: a saudade (*regret*)<sup>41</sup> e a nostalgia (*nostalgie*)<sup>42</sup> –, que só se diferenciam entre si pela natureza concreta ou abstracta dos seus respectivos complementos determinativos. Pois, se a saudade sofre pela irreparável perda de um pretérito particular (o de uma tarde de verão na praia, por exemplo), a nostalgia sofre, por seu turno, pela irreparável perda do pretérito em geral: o fundamento da sua dor é, não a memória deste ou daquele acontecimento passado, mas a memória do facto-de-ter-sido (*fait-d'avoir-été/fuisse*)<sup>43</sup>.

Exilado numa pequena vila termal italiana, o Andrei Gorchakov da *Nostalghia* de Tarkovski elanguesce sob o peso da memória de um espaço (o da sua Rússia natal), mas também sob o peso da memória de um tempo (o do seu passado biográfico)<sup>44</sup>. Sabemos que assim é, não porque Andrei no-lo confesse, mas porque a realização de Tarkovski no-lo sugere, por intermédio dos sistemáticos *flashbacks* a preto e branco que, na ausência de quaisquer diálogos, nos permitem aceder às recordações da personagem (a de um

<sup>41</sup> Deverbal do francês «*regretter*» – composto pela junção do prefixo intensivo «*re-*» e do infinitivo escandinavo «*gráta*» (= «chorar»/«lamentar») –, «*regret*» é um vocábulo polissémico que, de acordo com o contexto do seu uso, pode significar: 1) a tristeza provocada num sujeito pela sua incapacidade de satisfazer um desejo («*nous avons le regret de vous annoncer que...*»); 2) o arrependimento ou remorso provocado num sujeito pelo facto de ter ou não ter cumprido uma certa acção no passado («*mon seul regret c'est de n'avoir pas dit la vérité*»); 3) a saudade provocada num sujeito pela evocação do seu irrecuperável passado («*le regret de l'enfance et de l'innocence perdue*»). Por conseguinte, embora não constitua um sinónimo exacto de «saudade» (cuja extensão referencial é bem menor), o francês «*regret*» parece pelo menos englobar em si o sentido expresso pelo termo português em questão. Dir-se-á talvez que, nos seus textos, Jankélévitch emprega indistintamente o substantivo «*regret*» nas três acepções que acima enunciámos. Cf., entre muitos outros excertos possíveis, *Alt*, p. 196 («*regret*» = «tristeza»), *MC 1*, pp. 80-81 («*regret*» = «arrependimento») e *PI*, p. 213 («*regret*» = «saudade»). Não obstante, no decurso da sua primeira tentativa de reflexão autónoma sobre o problema da irreversibilidade temporal, o nosso autor cuida de deixar bem claro que, por norma, usa «*remords*» para designar o remorso e «*repentir*» para designar o arrependimento (cf. *MC 1*, pp. 53 e segs.). A estes dois sentimentos de carácter ético que, *prima facie*, exprimem a vontade de suprimir um passado doloroso, Jankélévitch opõe aí um sentimento de carácter estético – o «*regret*» – que, nas suas palavras, exprimiria a vontade de recuperar um passado perdido. Cf. *MC 1*, pp. 53-54 e *MC 2*, pp. 62-63. Somos por tudo isto obrigados a concluir que o vocábulo português que mais se aproxima do sentido que Jankélévitch atribui ao francês «*regret*» é, sem dúvida, «saudade». Para uma análise das filosofias portuguesas da saudade, cf. BRÁS TEIXEIRA, António, *A filosofia da saudade*, Lisboa, Quêdnovi, 2006.

<sup>42</sup> O tema da nostalgia é abordado por Jankélévitch nos seguintes textos: *QPI*, pp. 56-57, 62-64 e 215 e segs., *IN*, pp. 43-45, 55-57, 71-72, 121-123, 140-142 e 276 e segs., *Mor*, pp. 114-115 e 269-270, *PI*, pp. 18-19, *Rhap*, pp. 14-16, *MC 2*, p. 60, *MC 3*, p. 61, *TV 1*, pp. 504 e 688, *TV 2.3*, pp. 1445-1446, *Fau 1*, p. 225, *Fau 2*, p. 267 e *Fau 3*, pp. 187 e 275. Cf., também, HANSEL, Joëlle, *Op. cit.*, pp. 60-65, TONON, Alessandra, *Op. cit.*, pp. 175-184 & CORSINI, Francesco, «Mémoire et nostalgie», in Vladimir Jankélévitch. *L'empreinte du passeur*, pp. 171-182. Registe-se, *en passant*, que tanto o francês «*nostalgie*» como o português «*nostalgia*» derivam do grego «*νοσταλγία*», que denota à letra «a dor (*ἄλγος*) do regresso (*νόστος*)».

<sup>43</sup> Cf. *IN*, pp. 289-290: «[...] il n'est pas nécessaire que le nostalgique ait été ceci ou cela, il suffit qu'il ait été en général, et qu'ayant été il ait [...] vécu, aimé et souffert [...]. L'objet de la nostalgie ce n'est pas tel ou tel passé, mais c'est bien plutôt le fait du passé, autrement dit la *passéité*, laquelle est avec le passé dans le même rapport que la *temporalité* avec le temps». Cf. *IN*, pp. 286-287, *TV 2.2*, p. 915 e *MC 2*, p. 56.

<sup>44</sup> Cf. TARKOVSKI, Andrei, *Nostalghia*, Opera Film Produzione-Rai 2-Sovinform, 1983. As semelhanças existentes entre este filme e a filosofia jankélévitchiana da nostalgia motivaram um esboço de leitura comparada, onde o mais que se afirma é que Jankélévitch teria gostado muito da obra de Tarkovski, se porventura a tivesse visto... Cf. HÉRONNIÈRE, Édith de la, «Nostalghia. Un thème commun à Jankélévitch et à Tarkovsky», *Critique*, 45 (Paris, 1989), pp. 102-106.

grupo de mulheres que desce até às margens de um lago, a de uma casa de madeira situada no topo de uma colina...). Lidamos aqui com um conjunto de recordações que – como é bom de ver – se destacam sobretudo pela sua banalidade. Não é por acaso. Na verdade, aquilo que através dessas imagens Tarkovski parece querer mostrar-nos é que, em última instância, a nostalgia de Andrei tem por raiz o já-não, isto é, um passado pessoal que só se distingue dos demais pelo facto de *ter sido* o seu. Daí que as mulheres recordadas nada tenham de notável; daí que a casa rememorada seja uma casa como todas as outras. No fundo, é como se Tarkovski nos dissesse, em voz baixa, que a nostalgia de Andrei se explica por um inconsumável desejo: o de reencontrar, «[...] não somente a terra natal, mas o jovem que ele próprio outrora foi quando a habitou»<sup>45</sup>.

O que significa isto? Significa que, tanto para Tarkovski como para Jankélévitch, o nódulo doloroso da experiência nostálgica reside na fatalidade do irreversível, ou – o que é o mesmo – na unicidade de todos e de cada um dos momentos do tempo vivido<sup>46</sup>. Com efeito, uma vez dado que não podemos *regressar* ao já-não, segue-se que não podemos também *revivê-lo* (na medida em que a repetição no presente de um momento passado implicaria a ruptura da trama irreversível do tempo). Mesmo que duas vivências sucessivas fossem indiscerníveis uma da outra, a segunda distinguir-se-ia ainda de uma maneira radical da primeira, pelo simples facto de se determinar em relação a ela como segunda, ou seja, pelo simples facto de estar su-pondo, na sua secundariedade (*secondarité*), a efectividade ou o ter-tido-lugar (*l'avoir-eu-lieu*) da primeira. Estamos em face de uma diferença irreduzível, que diz respeito, não à matéria psicológica das vivências, mas à sua forma cronológica, ou à sua ordenação no tempo como *prius* e *posterius*. Nesta óptica (absoluta), pouco interessa que a segunda vivência guarde memória da primeira: pois, ainda que a amnésia impedisse o sujeito que as viveu

---

<sup>45</sup> IN, p. 300: «[...] l'irrémissible, ce n'est pas que l'exilé ait quitté la terre natale: l'irrémissible, c'est que l'exilé ait quitté cette terre natale il y a vingt ans. L'exilé voudrait retrouver non seulement le lieu natal, mais le jeune homme qu'il était lui-même autrefois quand il l'habitait».

<sup>46</sup> Cf. IN, pp. 26, 46-49, 134 e 226, *Mor*, pp. 262-264, 281-282 e 298, *MI*, pp. 34-35, *JNSQ* 1, p. 117, *JNSQ* 2.2, p. 115 e *MC* 2, pp. 69-70, que analisaremos ao longo das próximas linhas. Saliente-se que a primeira formulação escrita da tese jankélévitchiana da unicidade dos momentos do tempo remonta ao ano de 1927, designadamente: à correspondência do nosso autor com o seu amigo Louis Beauduc. Cf. *VL*, Carta a Beauduc de 23 de Dezembro de 1927, p. 150: «Quand mon train est reparti, entre Bar-le-Duc et Paris, je n'ai cessé de songer à cette serviette, aux discussions, à l'idée de nécessité (te souviens-tu, comme nous avons bafouillé) au Monisme, au transatlantique de Rouché, à la fossette qui sourit sur la nuque de Brunschvicg, aux magnifiques albums avec lesquels Delmas égayait la turne... Et j'ai pensé que nous avons tout de même vieilli. Songes-tu qu'entre les derniers conscrits et nous il y a 4 promotions! et que chaque année nous repousse un peu plus loin dans l'annuaire! Un normalien [= aluno da École Normale Supérieure, na qual Jankélévitch e Beauduc fizeram os seus estudos universitários], maintenant, c'est beaucoup plus jeune que nous. Et je songe souvent à cette 'unicité' de chacun des moments de la vie qui, je l'ai dit souvent, me paraît être à la base de la vie morale comme elle me paraît constituer la racine métaphysique de la douleur en général».

de recordar a recorrência dos seus conteúdos, a segunda continuaria objectivamente a ser a segunda, e a primeira a ser a primeira.

«Não nos banhamos duas vezes de seguida (δίς) no mesmo rio, dizia Heraclito. Mas, isso é ainda dizer pouco! [...] Se o banhista se banhou a primeira vez nas águas do Lete, e não guardou, por conseguinte, nenhuma recordação desse primeiro banho, a segunda vez é pelo menos ordinalmente nova, uma vez que, antes dela, houve a primeira (mesmo se esse primeiro banho foi totalmente esquecido). O banhista amnésico do segundo banho é o mesmo que já se banhou uma primeira vez»<sup>47</sup>.

Assim, por força da irreversibilidade temporal, cada momento resulta no acontecimento do inédito, promovendo um evento efectivo que não pode repetir aqueles que o antecederam, nem, tão-pouco, ser repetido por aqueles que se lhe sucederão. Na realidade, para Jankélévitch, o tempo configura uma sequência de ocasiões únicas, ou melhor: de factos que, ocorrendo por uma só vez no decurso de toda a história, merecem ser apostrofados como «semelfactivos» (*semelfactives*)<sup>48</sup>. Formado por meio da composição das expressões latinas «*semel*» (= «uma só vez») e «*factum*» (= «facto»), o adjetivo «semelfactivo» não é, todavia, o único neologismo que o nosso autor está cunhando, na sua tentativa de exprimir a singularidade do momento. Para além dele, Jankélévitch socorre-se também do adjetivo «primúltimo» («*primultime*»)/«*πρῶτον-ἔσχατον*»/«*primum-ultimum*») que, como é evidente, sinaliza que cada momento é sempre vivido pela primeira e pela última vez<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> *IN*, pp. 48-49: «On ne se baigne pas deux fois de suite (δίς) dans le même fleuve, disait Héraclite. Mais c'était encore peu dire! [...] Si le baigneur s'est baigné la première fois dans les eaux du Léthé et n'a par conséquent gardé aucun souvenir de cette première baignade, la deuxième fois est du moins ordinalement nouvelle, puisque avant elle il y avait la première, même si ce premier bain est totalement oublié; le baigneur amnésique du deuxième bain est celui-là même qui s'est déjà baigné une première fois». Cf. HERACLITO, *DK22b12*. Na mitologia grega, o Lete representa um dos cinco rios dos infernos. É das suas águas, indutoras de amnésia, que bebem as almas prontas a renascer, de modo a perderem a memória da sua vida anterior.

<sup>48</sup> Cf. *PM*, p. 78, *Lis*, pp. 81-82, *QPI*, pp. 63-64, *IN*, pp. 37-40, 44-46, 51, 80 e segs. e 100, *Par*, p. 62, *Mor*, pp. 12-14, 23, 27, 86, 116, 138, 173, 202, 214, 232, 236-238, 258, 276-277, 281-282, 287-288, 293, 297, 309, 331, 376, 412 e 418, *AES*, pp. 35 e 176, *PI*, pp. 74, 83, 253 e 265, *MI*, p. 34, *JNSQ 1*, pp. 112, 117, 129-135 e 220, *JNSQ 2.2*, pp. 94, 128 e 161, *AVM 2*, pp. 11, 24, 38 e 192-194, *PP*, pp. 74, 149 e 162, *MC 2*, pp. 55, 65, 69-70, 84 e 88-89, *TV 1*, pp. 46-47, 202, 319, 463, 474, 525, 543, 589-590, 634, 667, 699, 760 e 782, *TV 2.1*, pp. 30 e 36-37, *TV 2.2*, pp. 343 e 1007 e *Alt*, pp. 9, 73 e 212.

<sup>49</sup> Cf. *PM*, pp. 77-78 e 84, *Lis*, pp. 165-167, *QPI*, pp. 33 e 77-78, *Deb 3*, pp. 276-277, *IN*, pp. 37-38, 41, 44-46, 50-55, 83, 120 e 203, *TV 2.1*, p. 37, *TV 2.2*, p. 343, *TV 2.3*, p. 1347, *Mor*, pp. 111, 275 e segs. e 416, *PI*, pp. 91 e 265, *JNSQ 1*, pp. 128-130, *JNSQ 2.2*, pp. 93-94, 114-115, 128 e 140 e *Rhap*, pp. 242-243.

No entanto, a primultimidade dos momentos que medeiam entre a geração e a cessação é apenas relativa, uma vez que cada um deles se determina em relação com outros momentos primúltimos, que os circunscrevem, quer do lado do passado, quer do lado do futuro<sup>50</sup>. De facto, encarados como partes intermediárias de um todo temporal que não inauguram nem encerram, os momentos traduzem somente a unicidade intercalar de um início que teve um *antes* (porquanto foi precedido por outros inícios), e de um fim que terá um *depois* (porquanto será seguido por outros fins). Deste modo, consoante os entendamos como o princípio de um novo período ou como a continuação de um período já-dado, como o lugar da terminação de um episódio ou como o lugar da sua prossecução, os momentos recortar-se-ão – de maneira alternativa, mas com idêntico cabimento – como primeiros ou segundos, últimos ou penúltimos. Ou, se preferirmos: como primúltimos relativos.

À primultimidade mitigada dos momentos intra-seriais, o Jankélévitch de *La mort* contrapõe o carácter absolutamente primúltimo do instante protológico da geração e do instante escatológico da cessação<sup>51</sup>. Trata-se aqui, não já da origem e do termo do *ser dos entes* (como em *Philosophie première*), mas do nascimento e da morte dos *entes que são*, e, em particular, do nascimento e da morte daqueles que, em cada caso, dizem «eu» como eu (*instar mei*). Pode então afirmar-se que, nos doze anos que separam a publicação de *Philosophie première* (1954) da publicação de *La mort* (1966), a metafísica de Jankélévitch sofreu uma inflexão antropológica? Que, onde antes estava a questão pela génese ou pela abolição radicais do *ser em geral*, está agora a questão pela génese ou pela abolição partitivas do *ser do homem*<sup>52</sup>? É verdade que as páginas de *La mort* demarcam a região onde, em definitivo, a metafísica de Jankélévitch se humaniza, revestindo aí a forma de um drama vivido na primeira pessoa do singular. Porém, o mistério da niilização do ente que eu próprio sou não é, para Jankélévitch, «menos metafísico» do que o mistério da niilização do ser em geral. Efectivamente, ainda que a minha morte em nada pareça afectar a continuação do ser (que, de imediato, se prontifica a colmatar essa ruptura meôntica), ela representa – à sua escala – uma cessação incompensável, visto que sanciona a passagem do ser ao nada de uma «totalidade diminutiva» (*totalité diminutive*)

---

<sup>50</sup> Cf. *Mor*, pp. 271-282 e *JNSQ* 2.2, pp. 160-161.

<sup>51</sup> Cf. *Mor*, pp. 17 e 283-284.

<sup>52</sup> Note-se, todavia, que o problema da morte da ipseidade fora já brevemente aflorado pelo Jankélévitch de *Philosophie première*. Cf. *PP*, pp. 46-61.

que jamais voltará a existir, e cuja supressão não pode deixar de lançar uma dúvida sobre a sustentabilidade do ser enquanto tal<sup>53</sup>.

O mesmo deveria quanto a nós ser dito, *mutatis mutandis*, acerca da gênese da ipseidade. Mas, aqui, Jankélévitch parece estranhamente não descobrir mais do que uma simples passagem do ser ao ser, declarando por diversas ocasiões que, ao contrário da morte-própria (*mort-propre*), o nascimento da pessoa se dilui na plenitude do já-dado, na medida em que pode ser indefinidamente reconduzido na ordem das causas à pré-existência de um ente anterior (os progenitores, os progenitores dos progenitores...) <sup>54</sup>. Eis-nos perante um argumento naturalista e biologista que, em rigor, vale tanto para o caso do nascimento como para o da morte, que, sob esse ponto de vista, também pode ser reconduzida ao infinito na ordem dos efeitos à pós-existência de um ente posterior (os descendentes, os descendentes dos descendentes...). Seja como for, aquilo que neste quadro importa reter é que os primúltimos absolutos aos quais o Jankélévitch de *La mort* se refere correspondem sempre aos instantes do nascimento e da morte próprias da ipseidade. Por forma a lançarmos luz sobre o conjunto de razões que nos permitem distingui-los dos primúltimos relativos, tomaremos como objecto de estudo o instante da morte<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Cf. *Mor*, pp. 13-32 e 411 e *PP*, pp. 47 e 50-51: «[...] la mort est une disparition thaumaturgique [...]. L'ipséité se perd sans laisser de traces. C'est que l'ipséité, loin d'être partie d'un tout, est elle-même un tout, un microcosme organique [...]. La mort, annihilation minuscule de la totalité minuscule, est donc un mystère aussi profond que la nihilisation majuscule du grand Tout: avec cette différence, toutefois, que l'annihilation mortelle s'accomplit en fait quotidiennement, au lieu que la nihilisation générale est une fiction hyperbolique et une 'supposition impossible' [...]. Le petit *Nihil*, parce qu'il est le rien non point de l'univers, mais de la personne [...] n'est pas moins miraculeux que le grand *Nihil* [...]! Si la mort était un trou passager dans l'empirie, la nécessité essentielle suffirait à rétablir la continuité de la trame interrompue... Or le 'quelqu'un' qui disparaît dans la mort n'est pas seulement univers pour soi, il est encore *Hapax*: la mystérieuse apparition semelfactive que nous appelons ipséité fabrique la mystérieuse disparition irremplaçable, incompensable qu'on appelle la mort. Comment n'aurait-il pas un prix infiniment infini et une valeur non-chiffable, ce quelqu'un plus que rarissime dont il n'est pas d'autre exemplaire dans l'univers et dans l'éternité, ce quelqu'un non quelconque qui en aucun cas ne sera remplacé?» (pp. 50-51). O termo neotestamentário «*hapax*» («ἀπαξ») – que, de acordo com o contexto da sua utilização, pode significar «uma vez», «uma vez mais» ou «de uma vez por todas» – é empregue por Jankélévitch para aludir, não já à unicidade dos acontecimentos histórico-temporais, mas sobretudo à unicidade ou à «uniexemplaridade» da pessoa humana. Cf. *IN*, p. 203 e *Mor*, pp. 275-276: «La fois primultime n'est pas seulement un 'Hapax', car un *Hapax* est une chose dont il n'existe dans le monde qu'un seul exemplaire: et la fois primultime est dans le temps un événement qui n'arrive qu'une seule fois. La fois primultime est une advenue *semelfactive*: c'est l'effectivité qui est unique, et non point l'exemplaire! Par exemple l'unicité ou haecceité de la personne est un *Hapax*, mais chacune des expériences de chaque personne est *semelfactive* [...]». Cfr., contudo, *JNSQ 1*, pp. 117 e 130-131, onde Jankélévitch identifica sem mais o *hapax* e a primultimidade/semelfactividade. Sobre a tentativa de reapropriação jankélevitchiana desta expressão bíblica, cf. JERPHAGNON, Lucien, «Hapax: l'amour, la mort et la philosophie première», *Lignes*, 28 (Paris, 1996), pp. 71-76.

<sup>54</sup> Cf., por exemplo, *Mor*, p. 369 e *PP*, p. 217. Mas, cfr. *Mor*, p. 285, onde o autor aparenta conceber a gênese da ipseidade como um acontecimento radicalmente primeiro.

<sup>55</sup> Os principais estudos sobre a metafísica da morte de Jankélévitch são os seguintes: FACCO, Maria Luisa, *Op. cit.*, pp. 19-35, HANSEL, Joëlle, *Op. cit.*, pp. 65-82, KLEIN, Pierre Michel, *Métachronologie*, pp. 133-145 e 159-179 e «La métalogue de la mort», in *PVJ*, pp. 123-135, JERPHAGNON, Lucien, «Le thème de l'ipseitas moritura dans l'oeuvre de Vladimir Jankélévitch», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 95 (Paris,



À diferença dos primúltimos relativos, o instante letal não configura um elemento do entre-deois (*entre-deux*), isto é, da série de momentos que, encontrando-se compreendidos entre o começo e o termo da carreira intra-vital, conhecem invariavelmente um *prius* e um *posterius* – porque se, *antes* dele, há algo, *depois* dele, nada há (para mim). «[...] A última vez é uma vez totalmente à parte, porque é aquela depois da qual não as haverá mais, [...] e porque o instante último está sobre o rebordo extremo da cessação de ser», escreve o Jankélévitch de *La mort*<sup>56</sup>. Amparado pelo passado, o instante da morte projecta-se na direcção do futuro como um abismo escarpado a pique sobre o nada e, por inerência, como o último dos presentes que compõem a biografia da ipseidade. Lidamos com um evento que, sendo absolutamente último, é por isso mesmo absolutamente primeiro: pois, aquilo que por ele advém é, não o *fin partitivo de um momento irrepetível de uma série*, mas o *fin radical da série irrepetível dos momentos* – fim que, para além de advir sempre pela primeira vez, exclui de forma *a priori* a própria possibilidade da adveniência de um novo começo<sup>57</sup>. Digamos então que a morte é, por oposição aos acontecimentos do entre-deois, a absoluta primeira vez que vivemos, numa experiência-limite desprovida de matéria experienciável, o fim absoluto de todas as vezes.

A distinção lavrada entre a primultimidade relativa e a primultimidade absoluta ficará porventura mais clara, se, com Jankélévitch, considerarmos os momentos do tempo em função da alteridade que constituem. Lidos a esta luz, os momentos que estofam o entre-deois são primúltimos porque outros do que os outros (*autres que les autres*), ou porque introduzem no processo histórico uma alteração que nenhum dos outros momentos com os quais se *relacionam* poderá em caso algum vir a reeditar na sua quodidade diferencial. Primúltimo porque outro *do que* mas também *como* todos os outros, o instante letal é ainda primúltimo porque totalmente-outro (*tout-autre*), ou

---

1970), pp. 287-299, GIULIETTI, Giovanni, «Il problema della morte e le sentenze di Vl. Jankélévitch», *Filosofia oggi*, 1 (Genova, 1978), pp. 251-270, RONCHI, Rocco, «L'evidenza assurda. Note a 'La mort' di Vladimir Jankélévitch», *Aut aut*, 270 (Firenze, 1995), pp. 41-59, ERNST, Gilles, «La mort dans la pensée contemporaine sur la mort», in *PVJ*, pp. 137-158 & LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Porque sólo somos la certeza y la hoja...». Acerca de *La mort* de Vladimir Jankélévitch», *Logos*, 44 (Madrid, 2011), pp. 331-354.

<sup>56</sup> *Mor*, p. 292: «[...] l'ultime fois est une fois tout à fait à part puisqu'elle est celle après laquelle il n'y en aura plus, [...] et puisque l'instant ultime est sur l'extrême rebord de la cessation d'être». Cf. *PDP* («De l'ipséité», 1939), pp. 183-184.

<sup>57</sup> Cf. *Mor*, pp. 71 e 116: «L'expérience maximale qui correspond à la mort [...] n'est pas [...] une fin de série à l'intérieur d'une série plus grande: car la mort, en ce cas, serait un simple événement intrasériel. La mort termine bien plutôt la série des séries. Aussi est-elle tout le contraire d'une expérience réitérable: on ne meurt pas plusieurs fois, mais une seule fois; une fois, et puis jamais plus! [...] La mort elle-même, *mors ipsa*, n'est-elle pas par définition l'instant qui exclut toute possibilité de renaissance et de survie? [...] La mort est l'instant qui n'a pas d'Après! La mort ferme toutes les issues et stoppe toute futurition» (p. 71).

porque a alteração que ele promove é a primeira a ser a última de todas, desencadeando, não uma passagem *relativa* do ser ao ser, mas uma passagem *absolutiva* do ser ao nada. Que o mesmo é dizer: uma «alteração sem Outro» que, numa ocorrência literalmente extra-ordinária, reflui sobre o próprio sujeito para o niilizar<sup>58</sup>.

Bastaria agora inverter a direcção do nosso argumentário, para perceber em que medida o instante natal conforma, também ele, um acontecimento puramente primúltimo para o sujeito. É uma tarefa que, por redundante, não será aqui levada a cabo. Importa todavia esclarecer que, embora os eventos do nascimento e da morte sejam absolutamente primúltimos pelas mesmas *razões*, eles estão longe de sê-lo no mesmo *sentido*. Com efeito, se o nascimento é absolutamente primúltimo no sentido em que denota a última totalmente-primeira vez (*dernière toute-première fois*), ou o *primeiro* de todos os primúltimos, a morte é, ao invés, absolutamente primúltima no sentido em que denota a primeira totalmente-última vez (*première toute-dernière fois*), ou o *último* de todos os primúltimos. Ora, a despeito da ilusão de simetria forjada pelo léxico que usamos, estes dois eventos não podem ser concebidos como as duas extremidades interpermutáveis de uma série que, à imagem e semelhança de uma equação matemática, se deixaria percorrer de maneira indiferente a partir de qualquer uma das suas pontas. Porquê? Porque essa série segrega uma história, um drama cujo sentido depende da ordenação sucessiva e irreversível do complexo de acontecimentos que tomam lugar entre o primeiro e o último acto, entre um início e um termo que se relacionam entre si, não como contrários (o termo não é um início «do avesso»; o início não é um termo «às direitas»), mas como contraditórios. Pois, onde o início está operando a *primúltima* passagem do meu não-ser ao meu ser (assumindo-se portanto como o instante que inaugura todo o *depois*, mas que exclui de si todo o *antes*), o termo, esse, está operando a *primúltima* passagem do meu ser ao meu não-ser (assumindo-se portanto como o instante que encerra todo o *antes*, mas que exclui de si todo o *depois*).

«[...] A vez totalmente-primeira é aquela antes da qual não as havia ainda, depois da qual haverá muitas outras; e, vice-versa, a totalmente-última é

---

<sup>58</sup> Mor, p. 289: «[...] l'instant mortel est une altération sans Autre, une futurition sans futur, un avènement sans avenir: mourir c'est stricto sensu 'devenir inexistant', et par conséquent c'est ne rien devenir: car celui qui ne devient rien cesse en général de devenir; la négation de toute altérité, de cette altérité qui serait l'aboutissement de l'altération suprême annule rétroactivement l'altération elle-même. La mutation mortelle contredit donc l'intention même de la mue». Sobre a morte como passagem a uma ordem-totalmente-outra (*tout-autre-ordre*), cf. Mor, pp. 283-286 e 331-333, JNSQ 2.2, p. 26, QPI, pp. 163-164, IN, p. 100, PP, pp. 80-87, TV 1, pp. 751-752 e TV 2.2, p. 405.

a vez antes da qual houve muitas outras, depois da qual não as haverá mais. Ora, ter o vazio atrás de si, como o artigo natal, ou pela frente, como o artigo letal, não é de maneira nenhuma o mesmo: consoante se trate de um nada pós-letal ou de um não-ser pré-natal, de um nada pós-terminal ou de um não-ser pré-inicial, a situação muda totalmente!»<sup>59</sup>.

O tempo-próprio (*temps-propre*) recorta-se assim como um intervalo, como uma clareira balizada por dois instantes interpostos entre o ôntico e o meôntico (o instante natal e o instante letal), que respectivamente demarcam o seu princípio e o seu fim, o seu *terminus a quo* e o seu *terminus ad quem*. Entre eles, projecta-se a existência de um sujeito temporalmente orientado no sentido do futuro, cuja vida se descobre finitizada pelo limite terminal da morte<sup>60</sup>. Estamos perante um limite absoluto que, para mim, configura um futuro que nunca será presente, na medida em que a sua presentificação confina com a niilização da minha presença. Na verdade, o sujeito e a morte passam literalmente a vida a brincar às escondidas: quando ela vem, ele deixa de ser, e, quando ele é, ela nunca vem, pelo que, na perspectiva da primeira pessoa do singular, o instante letal designa um futuro que «[...] advém sem nunca ser presente [...]»<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> *Mor*, p. 284: «[...] la toute-première fois est celle avant laquelle il n'y en avait pas encore, après laquelle il y en aura bien d'autres; et vice-versa la toute-dernière est la fois avant laquelle il y en eut tant d'autres, après laquelle il n'y en aura plus. Or cela ne revient nullement au même d'avoir le vide derrière soi, comme l'article natal, ou par devant, comme l'article léthal: selon qu'il s'agit d'un néant post-léthal ou d'un non-être prénatal, d'un néant post-terminal ou d'un non-être pré-inicial, la situation change du tout au tout!». A este mesmo propósito, veja-se *MI*, p. 164 e *PP*, pp. 215-217: «C'est l'intention ou tendance et c'est la direction seule qui différencient l'instant natal et l'instant léthal [...]: dans la mort l'être vise le non-être à travers le presque-non-être, ou, si l'on préfère, le Quelque chose sombre dans le *Nihil* à travers l'insécable *Quasi-nihil* de la nihilisation; et dans la création c'est le Rien qui va à l'Être à travers l'instant du Presque-être» (p. 215).

<sup>60</sup> Cf., entre muitos outros textos possíveis, *Mor*, pp. 49, 107 e segs. e 171 e *PP*, p. 46. O problema da morte constitui, lado a lado com o do tempo, o motivo central da última fase da filosofia de Jankélévitch. Esse facto não passou de resto despercebido ao próprio autor, que dele deu conta ao seu amigo Louis Beauduc, no decurso de duas cartas escritas no início da década de 60. Cf. *VL*, Cartas a Beauduc de 5 de Janeiro de 1960 e de 8 de Janeiro de 1963, pp. 344 e 349: «Je préfère consacrer ces années au problème de la Mort et du Temps: c'est décidément le seul problème de la philosophie. Il n'y en a pas d'autre, et tous se ramènent à celui-là» (p. 344); «Et toi qui me demandes pourquoi je fais un livre sur la mort. En effet, pourquoi. Comme s'il y avait un autre problème que celui-là. Tout se ramène en définitive à ce problème, mais sans le dire. Et moi j'en traite en le disant. Par exemple quand on parle de l'espérance, ou du regret, ou de la douleur, on parle encore de la mort, mais à mots couverts et indirectement. Et quand on parle de la vie? Quand on parle de la vie, on parle de la mort, mais à l'envers» (p. 349). A primeira formulação desta posição de princípio remonta, porém, ao ano de 1947, e, em particular, às páginas de *Le mal*: «[...] en définitive il n'y a qu'un seul problème qui ne soit un pseudo-problème, et c'est celui de la mort [...]» (p. 40); «[...] la mort est le problème par excellence et même, en un sens, le seul, tous les autres apparaissant à côté comme des pseudo-problèmes [...]» (p. 46). Acerca da centralidade do problema da morte, cf., ainda, *Mor*, pp. 46 e 53.

<sup>61</sup> *Mor*, p. 18: «[...] dans la perspective du sujet intéressé, la mort-propre est un avenir qui n'arrive jamais; ou mieux le futur de la mort advient sans être jamais présent, du moins pour moi qui parle et qui pense en ce moment même». Cf., também, *Mor*, p. 165 e *AES*, p. 67: «Il y a un seul futur qui reste toujours futur [...], un seul instant qui est toujours en instance, et qui est donc l'instant par excellence: l'article de la mort est, pour la conscience, l'ultérieur qui ne sera jamais citérieur, l'au-delà qui ne sera jamais en-deçà [...]». Acerca

Podemos então dizer, com Epicuro, que a morte «não é nada para nós» (μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον)<sup>62</sup>? De modo algum. Desde logo, porque o homem tem da sua morte uma prognose (*prognose*/πρόγνωσις) que – como a breve trecho teremos a oportunidade de ver – condiciona inevitavelmente o *tonus* dos sucessivos presentes que tecem o tempo vivido<sup>63</sup>. Mas, do que falamos, aqui? De uma intuição antecipativa da mortalidade de cada qual por cada qual, que, como Jankélévitch não se cansará de repetir, está longe de resultar de um exercício de dedução silogística, no fim do qual a certeza da morte-própria seria dada como a conclusão decorrente do encadeamento de uma premissa maior e de uma premissa menor («todos os homens são mortais, eu sou um homem, logo eu sou mortal»)<sup>64</sup>. De facto, o corolário desta derivação lógica representa, para mim, uma simples verdade nocional, isto é: ele enuncia uma lei tão universal quanto genérica e abstracta, pela qual eu não me sinto directamente implicado na minha própria mortalidade. Porquê? Porque eu não sou, para mim, um mero homem entre outros: eu sou Paulo, Maria ou Pedro, uma ipseidade única e inimitável no seu género (ou, se quisermos, um género composto por um só)<sup>65</sup> que, graças à unilateralidade do seu ponto de vista sobre si mesma, julga sofisticadamente poder subtrair-se ao destino que compete à humanidade em geral.

«Um privilégio sem fundamento, uma excepção tão tácita como injustificável a meu favor, cuidam do escamoteamento da morte-própria. A morte, cada um sabe isso, é qualquer coisa que só acontece aos outros. [...] A minha vez chegará. Por agora, é apenas a vez de Pedro, de Elvira [...]. A lei da mortalidade, que diz respeito aos homens em geral, não me

---

do jogo das escondidas (*cache-cache*) realizado entre o sujeito e a morte, cf. *Mor*, pp. 31, 88, 99, 109-110, 117, 131, 153, 238-239, 243-246 e 321-322.

<sup>62</sup> EPICURO, «Epicuri ad Menoecum», in USENER, Hermann (ed.), *Epicurea*, Lipsiae, B.G. Teubneri, 1887, pp. 60-61 (*Lettre a Ménécée*, trad. Pierre-Marie Morel, Paris, Flammarion, 2009): «Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. ὁθεν γνώσις ὀρθὴ τοῦ μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προσθεῖσα χρόνον ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον. οὐθὲν γὰρ ἐστὶν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφóτι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν. ὥστε μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι τὸν θάνατον οὐκ ὅτι λυπήσει παρών, ἀλλ’ ὅτι λυπεῖ μέλλον. ὁ γὰρ παρὸν οὐκ ἐνοχλεῖ, προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ. τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδὴ περ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δ’ ὁ θάνατος παρῇ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν».

<sup>63</sup> Sobre a prognose da morte-própria, cf. *Mor*, pp. 87 e 119 e segs. Cf., ainda, *JNSQ* 1, p. 217 (sobre a prognose da liberdade).

<sup>64</sup> Cf. *Mor*, pp. 5-32 e *PP*, pp. 52-54, que comentaremos ao longo das próximas linhas.

<sup>65</sup> Cf. *PDP* («De l’ipséité», 1939), p. 196: «Ici plus de genres subsumant des espèces: rien que d’innombrables Uniques dont chacun forme un genre pour soi».

diz especialmente respeito [...]. Donde se conclui furtivamente, e como que à pressa, que a morte não me diz respeito de maneira alguma»<sup>66</sup>.

Assim, para que a fatalidade da morte exerça o seu peso sobre mim, preciso é que, por meio de uma súbita tomada de consciência (*prise de conscience*), eu venha um dia a aprender aquilo que já sei<sup>67</sup>, nomeadamente: que, como todos os homens, também eu sou mortal. Trata-se aqui de apreender a morte-própria, não como uma *possibilidade nocional*, mas como uma *necessidade concreta*; trata-se, em suma, de levar a morte a sério (*au sérieux*). Levá-la a sério significa: encará-la, olhá-la de frente e sem recuo, num *tête-à-tête* que no-la revela como um evento *efectivo* (isto é, como algo que vai acontecer *de facto*), *iminente* (isto é, como algo que vai acontecer *em breve*) e *peçoal* (isto é, como algo que *me* vai acontecer *a mim*, e não a Caio ou ao homem em geral). Uma vez reunidas estas três condições – cuja conjugação pode ocorrer a qualquer momento do tempo vivido (quando cortamos a barba, quando vamos ao hospital...) –, o homem obtém um saber concreto da sua própria morte, ou melhor, um semi-saber (*demi-savoir*) onde a certeza quanto ao *quod* (*mors certa*) convive lado a lado com a incerteza quanto ao *quando* (*hora incerta*): pois, quem diz «em breve» (*«brevis»*) deixa ainda indefinida a coordenada temporal do evento<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Mor, pp. 9-10: «Un privilège sans fondement, une exception tacite autant qu'injustifiable en ma faveur veillent à l'escamotage de la mort-propre. La mort, chacun sait cela, est quelque chose qui n'advient qu'aux autres. [...] Mon tour viendra. Pour l'instant, ce n'est encore que le tour de Pierre, d'Elvire [...]. La loi de mortalité, qui concerne les hommes en général, ne me concerne pas spécialement [...]. D'où l'on conclut furtivement et comme à la sauvette que la mort ne me concerne d'aucune manière». Esta óptica passional sobre a morte-própria é aquela que Tolstói está confiando, em termos admiráveis, ao protagonista de um dos seus mais célebres romances. Cf. TOLSTÓI, Liev, *The complete works*, Boston, Dana Estes & Company, vol. XVIII, 1904, «Death of Iván Ilích», trad. Leo Wiener, VI, p. 48: «That example of a syllogism which he had learned from Kiesewetter's logic, 'Caius is a man, men are mortal, consequently Caius is mortal', had all his life seemed true to him only in regard to Caius, but by no means to him. That was Caius the man, man in general, and that was quite true; but he was not Caius, and not man in general; he had always been an entirely, entirely different being from all the rest; he had been Ványa with his mother, with his father, Mitya and Volodya; with his toys, the coachman, and the nurse; then with Kátenka, with all the joys, sorrows, and delights of childhood, boyhood, youth. Had there ever existed for Caius that odour of the striped leather ball, which Ványa had been so fond of? Had Caius kissed his mother's hand in the same way, and had the silk of the folds of his mother's dress rustled in the same way for Caius? [...] Had Caius been in love like him? [...] Caius is indeed mortal, and it is proper for him to die, but for me, Ványa, Iván Ilích, with all my feelings and thoughts, for me it is an entirely different matter. It cannot be proper for me to die. That would be too terrible». Filósofo alemão de filiação kantiana, Johann Gottlieb Carl Christian Kiesewetter (1766-1819) assinou em 1797 um manual de lógica, no qual nos deparamos com o exemplo de silogismo citado no texto de Tolstói. Cf. *Logik zum Gebrauch für Schulen*, Leipzig, H.A. Köchly, 1832, § 105, p. 59. A respeito da morte na literatura de Tolstói, cf. Sour («Tolstoï et la mort», 1981), pp. 23-31.

<sup>67</sup> «On peut apprendre ce que l'on sait déjà»: JNSQ 2.2, pp. 24, 28, 156-157, 161-162 e 191, Mor, pp. 13, 16, 112, 194, 250, 263 e 269, AES, p. 189, TV 1, pp. 161 e 504-505 e TV 2.2, p. 397.

<sup>68</sup> «Mors certa, hora incerta»: PM, pp. 62 e 126, Mor, pp. 139-142, AES, pp. 21-22, JNSQ 1, pp. 72-73 e 77, JNSQ 2.2, p. 92, TV 1, pp. 581 e 718 e TV 2.3, pp. 1058 e 1174.

Posto isto, que fique claro: a minha certeza quanto ao *facto* de que *eu* morrerei *em breve* é, em rigor, quanto basta para que o futuro letal retroaja sobre os presentes vitais, dramatizando-os e patetizando-os<sup>69</sup>. Na realidade, porque faz do tempo-próprio uma via sem saída (*voie sans issue*); porque magnetiza a sucessão na direcção de um horizonte fechado (*horizon bouché*), a morte investe cada momento da vida de um valor inestimável. Essa valorização transparece, em primeira instância, na saudade e na nostalgia que o passado nos inspira – sentimentos que, a fazer fé nas palavras de Jankélévitch, se explicam menos pela irreversibilidade temporal do que pela ameaça de morte (*menace de mort*) que sobre ela paira. É que, se o tempo fosse infinito, se os momentos intra-seriais pudessem suceder-se de forma *indeterminada*, a sua preterição seria compensada pelo número virtualmente ilimitado de ocasiões que a futurição estaria suscitando.

«Sem a morte, a saudade do que nunca veremos duas vezes, a saudade dos dias antigos que nunca mais serão [...] não seriam tão amargas; sem a morte, a ocasião falhada não apareceria mais tarde como tão excepcionalmente preciosa, e o arrependimento de a ter deixado perder-se não teria, em geral, qualquer sentido patético. É pois a finitude da carreira vital que torna a tal ponto irremediáveis e incomensáveis o desperdício das oportunidades, e a fuga dos instantes benditos: a nossa fidelidade póstuma a um passado semelfactivo, o nosso apego doentio ao encontro falhado explicam-se, assim, pelo *facto* de que a sucessão das ‘vezes’ primúltimas não se renovará indefinidamente [...]»<sup>70</sup>.

Eis uma tese que Jankélévitch haveria de reforçar, alguns anos mais tarde, nas páginas da segunda edição de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*:

---

<sup>69</sup> Cf. *JNSQ* 2.2, p. 128, *IN*, pp. 188-189, *Mor*, pp. 83-87, 130, 282 e 411, *Rhap*, p. 243, *MC* 2, p. 66, *TV* 1, p. 125 e «Réflexions sur la mort» (entrevista com Georges Van Hout), *La pensée et les hommes*, 14 (Bruxelles, 1970), p. 204.

<sup>70</sup> *IN*, p. 189: «Sans la mort le regret de ce que jamais on ne verra deux fois, le regret des jours anciens qui plus jamais ne seront [...] ne seraient pas si amers; sans la mort l’occasion manquée n’apparaîtrait pas après coup si exceptionnellement précieuse, et le regret de l’avoir laissée se perdre n’aurait en général aucun sens pathétique. Car c’est la finitude de la carrière vitale qui rend tellement irrémédiables et incomensables le gaspillage des opportunités et la fuite des instants bénis: notre fidélité posthume à un passé semelfactif, notre attachement maladif à la rencontre manquée s’expliquent ainsi par le fait que la succession des ‘fois’ primultimes ne se renouvellera pas indéfiniment [...]».

«A irreversibilidade do tempo, por si só, não bastaria para fazer de cada ocasião primúltima um tesouro sem preço [...]. Se o vivente fosse imortal e o tempo da vida interminável, haveria cada vez mais chances, não para que o instante único acabasse [...] por se repetir ‘tal qual’ (porque uma tal reiteração é coisa impossível), mas para que a ocasião perdesse pouco a pouco o seu preço excepcional. A irreversibilidade imortal, implicando uma renovação inesgotável, [...] afasta ao infinito a amargura da ocasião perdida [...]. Assim, pois, a irreversibilidade só é angustiante quando associada à finitude da vida [...]»<sup>71</sup>.

De facto, na ideia de um tempo irreversível não se encontra analiticamente implicada a da sua finitude, que a ela se junta de maneira sintética para gerar o monstro de um tempo irreversível e finito<sup>72</sup>. Em si mesma considerada, a irreversibilidade exprime apenas que o sentido da sucessão não pode ser revertido, e, por inerência, que os momentos do tempo vão sempre na direcção do futuro. Estamos aqui em face de um «sinal de trânsito» que, de um ponto de vista pático, motivaria tão bem o desespero como a esperança, a angústia provocada pela negação dos presentes como a alegria provocada pela sua (re)posição<sup>73</sup>.

É um equilíbrio de indiferença (*aequilibrium indifferentiae*) que a inevitabilidade da morte-própria parece estar desfazendo, de um modo definitivo, em proveito da mais pessimista das duas leituras em questão. Com efeito, por força da morte que a encerra, a vida afirma-se como um processo ordenado a um fim que, cronologicamente falando, *não tem sentido*<sup>74</sup>. Entenda-se: se, como Jankélévitch sugere, o sentido do tempo radica na sua direcção, na sua abertura unilateral e irreversível ao futuro, necessário se torna concluir que a morte é, sob esse prisma, um não-senso (*non-sens*) e, até, um contra-senso (*contresens*). Ela é o evento por intermédio do qual nada vem, ou cuja vinda se limita a

---

<sup>71</sup> JNSQ 2.2, p. 128: «L’irréversibilité du temps, à elle seule, ne suffirait pas à faire de chaque occasion primultime un trésor sans prix [...]. Si le vivant était immortel et le temps de la vie interminable, il y aurait à la longue de plus en plus de chances non pas pour que l’instant unique finisse [...] par se répéter ‘à l’identique’ (car une telle réitération est chose impossible), mais pour que l’occasion perde peu à peu son prix exceptionnel; l’irréversibilité immortelle, impliquant un renouvellement inépuisable, [...] éloigne à l’infini l’amertume de l’occasion perdue [...]. Ainsi donc l’irréversibilité n’est angoissante qu’associée à la finitude de la vie [...]».

<sup>72</sup> Cf. *Mor*, p. 282.

<sup>73</sup> Em relação à possibilidade de uma dupla óptica sobre o sentido do tempo, cf. *IN*, pp. 128 e 268, *Mor*, pp. 172 e 238 e *Alt*, pp. 213-216.

<sup>74</sup> Cf. *Mor*, pp. 60-73, 83-86, 95, 110, 165, 168-171, 175-176, 289, 294 e 419-420, *Par*, p. 30 e *Rhap*, p. 242, sobre as quais nos debruçaremos em seguida.

negar o tempo-próprio e, portanto, o processo diacrónico de construção do sentido, inviabilizando, para sempre, a reposição do ainda-não enquanto agora. «A morte [...] é um ´enfim` que já não anuncia nenhum ´a seguir` [...]», declara o autor de *La mort*<sup>75</sup>. O que quer isto dizer? Quer dizer que, ao contrário de todos os outros instantes (incluindo o da origem radical), o instante letal jamais virá a ser um passado para mim, na exacta medida em que não conhece um futuro. Ora, para Jankélévitch como para Schelling<sup>76</sup>, o passado institui a base sobre a qual assenta o processo temporal, pondo o fundamento (*Grund*) da existência (*Wesen*) de um presente que, indo ao fundo (*zu Grunde gehen*) como passado, será por seu turno o fundamento da existência do futuro que o seu recalçamento traz à presença. Através da relação dialéctica que assim se tece entre os momentos do tempo, o que nasce? Uma sucessão fundamentada de episódios que a morte subitamente priva de sentido (= futuro), ao recusar constituir-se como o fundamento (= passado) de uma nova existência (= presente). Na verdade, a ser algo, a morte será «o contrário de um fundamento», isto é: o instante *inultrapassável* que dissolve o tempo-próprio, precipitando-o na direcção de um poço sem fundo que, ao invés do não-fundamento (*Ungrund*) de Böhme e Schelling, sinaliza, não o princípio infundado do ser, mas o contra-princípio (*contre-principe*) que o desfundamenta, subtraindo-lhe o chão (*Grund*) que o sustentava<sup>77</sup>.

Mas, a morte não se limita a suprimir *in extremis* o sentido do tempo-próprio: ela retrodetermina-o desde o primeiro momento, obrigando o tempo a desenvolver-se como uma progressão-regressiva (*progression-regressive*), ou melhor, como um processo onde a «[...] adveniência continuada ao ser [...] [é], *ao mesmo tempo* [...], um encaminhamento continuado para o não-ser [...]»<sup>78</sup>. Efectivamente, à semelhança de cada um dos seus instantes, o tempo-próprio expõe-se – em bloco – como uma vida morrente (*vie mourante*), onde a gradual afirmação do próprio se encontra orientada no sentido da sua própria negação<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Mor, p. 294: «La mort [...] est un ´enfim` qui n´annonce plus aucun ´ensuite`; ou plutôt l´´au-delà` qu´elle annonce n´est pas à proprement parler un ´après` [...]».

<sup>76</sup> Veja-se, respectivamente, as pp. 79 e segs. e 284 e segs. da nossa tese. Para a fundamentação textual daquilo que, doravante, aqui escreveremos sobre a filosofia de Schelling, remetemos desde já para o capítulo onde tivemos a ocasião de a abordar em pormenor.

<sup>77</sup> Mor, p. 63: «[...] le fond mortel de la vie est tout le contraire d´un fondement ou d´une fondation: la profondeur mortelle est une profondeur de non-sens... Ce qui se révèle à nous [...], ce n´est pas le sens secret du sens de la vie, mais c´est le contresens de ce sens, mais c´est l´absurde non-sens caché au fond de ce sens; loin d´être une profondeur pleine de sens, la profondeur mortelle est une profondeur vide».

<sup>78</sup> Mor, p. 168: «[...] le devenir vital [...] est un avènement continué à l´être, et *du même coup* [...], il est un acheminement continué vers le non-être [...]».

<sup>79</sup> Para a definição do instante como uma vida morrente, cf. as pp. 198-199 da nossa tese.



«Por uma contradição irônica [...], a regressão está inscrita no próprio interior da progressão [...], sem a neutralizar propriamente (pois, um progresso e um recuo, compensados um pelo outro, imobilizariam o devir puro e simplesmente). Desmentindo sem cessar a realização do ser, a marcha para o não-ser dobra essa realização com o processo inverso, que é como uma linha subterrânea contraposta à primeira: a cada momento, a positividade implica uma negatividade e a evolução uma involução [...]. *O quase-inexistente torna-se sem cessar um pouco mais existente, enquanto caminha para a inexistência!*»<sup>80</sup>.

Escusado será dizê-lo: a configuração que Jankélévitch empresta ao tempo-próprio é, nas suas grandes linhas, a mesma que Schelling havia emprestado ao processo de explicitação histórica da consciência – a de uma odisseia que, sendo embora irreversível quanto à ordem sucessiva das suas partes (= momentos), se mostra circular quanto à estrutura arquitectónica da sua totalidade. Num caso como no outro, tudo se passa como se, por força da causalidade retroactiva (*causalité rétroactive*) que o fim dos fins sobre ele exerce, o tempo do sujeito se fosse recurvando sobre si mesmo, regressando insensivelmente ao seu princípio, sem deixar com isso de conformar uma narrativa de índole irreversível. Sabêmo-lo: entre o começo e o termo, Schelling intercala uma história que, assegurando o cumprimento de um destino, impede a sua identificação literal. Que destino é esse que compete à história? O de proceder à gradual auto-revelação de um espírito que, estando em-si ou antes-de-si (*vor-sich*) como sujeito indeterminado, se põe

---

<sup>80</sup> Mor, p. 95: «Par une contradiction ironique [...], la régression est inscrite à l'intérieur même de la progression [...]: non qu'elle la neutralise à proprement parler, car un progrès et un recul, l'un par l'autre compensés, immobiliseraient le devenir purement et simplement; démentant sans cesse la réalisation de l'être, la marche au non-être double cette réalisation avec le processus inverse qui est comme une ligne souterraine contrepoincée à la première; à chaque moment la positivité implique une négativité et l'évolution une involution qui est comme sa transposition juxtalinéaire; *le quasi-inexistant devient sans cesse un peu plus existant, tout en marchant vers l'inexistence!*». A interpretação da vida como uma morte progressiva (*mort progressive*) é localizada por Jankélévitch nas seguintes fontes: SÉNECA, *Hercules furens*, III, III, 874: «Prima quae vita dedit hora, carpit»; MANÍLIO, *Astronomicum*, IV, 16: «Nascentes morimur, finisque ab origine pendet»; BERNARDO DE CLARAVAL, *In transitu S. Malachiae Episcopi*, sermo 1, 3 (PL 183, 483C-D) e *In psalmum «Qui habitat»*, sermo 17, 1 (PL 183, 250C): «Haec enim vita, qua vivimus, magis mors est»; MONTAIGNE, Michel de, *Ceuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1965, *Essais*, I, 20, «Que philosopher c'est apprendre à mourir», p. 52: «Le continuel ouvrage de votre vie, c'est bâtir la mort»; BÉRULLE, Pierre de, *Ceuvres complètes*, Paris, Migne, 1856, *Lettres*, CLXXI, «De la mort de l'âme et du corps», pp. 1219-1220: «Il semble que nous n'ayons la vie que pour mourir» & NOVALIS, *Briefe und Werke*, Berlin, Lambert Schneider, vol. III, 1943, «Blütenstaub», p. 58: «Leben ist der Anfang des Todes». Cf., igualmente, CIORAN, Emil, *Ceuvres*, Paris, Gallimard, 1995, *Sur les cimes du désespoir*, «Sur la mort», p. 32: «Chaque pas dans la vie est un pas dans la mort».

para-si ou fora-de-si (*ausser-sich*) como objecto determinado, por forma a poder por fim regressar a si ou até junto de si (*bei-sich*) como sujeito-objecto omnideterminado, ou, se preferirmos, como espírito absoluto.

Nestes moldes concebido, o devir schellinguiano assume-se como o lugar do desdobramento de um drama metafísico que o ampara *a parte post*, oferecendo-lhe uma causa final que investe os seus momentos de um sentido teleológico, ou seja: de uma finalidade que justifica a sua articulação. No entanto, longe de designar o palco onde se representaria a epopeia de uma consciência supra-individual, o devir jankelévitchiano designa, apenas e só, a tela onde se projecta a vida da pessoa humana – vida que, desaguando *sub finem* no não-ser puro e simples, se dirige à letra para lado nenhum. Na realidade, porque obriga o homem a regressar, após um breve estágio no ser, ao seu ponto de partida meontico, a morte destitui a vida de finalidade, dando assim razão à desesperada constatação do Eclesiastes: «Vanidade das vanidades [...]: tudo é vão», pois «aquilo que foi é aquilo que será»<sup>81</sup>. «[...] Não se pode falar de finalidade quando a existência acaba por onde tinha começado, [...] e quando o ómega se junta ao alfa num só e único não-ser [...]: se é preciso acabar por onde se tinha começado, não valia sequer a pena começar», escreve o Jankélévitch de *La mort*<sup>82</sup>.

De facto, em última instância, o instante letal cumpre aquilo que a sucessão irreversível dos momentos intra-seriais nos havia recusado, a saber: o milagre (extintivo) do regresso ao passado. Pois, no quadro do tempo ateleológico (*atéleologique*) que nos coube em sorte, é o passado meontico que serve de horizonte a todos os futuros onticos.

Pode então dizer-se que, em linha com os grandes pessimistas da tradição (de Gracián a Cioran, passando por Vico e Schopenhauer), Jankélévitch está encarando o tempo-próprio como «[...] uma morte perpétua e uma extinção continuada»<sup>83</sup>? De modo a darmos uma resposta concludente a esta pergunta, precisaremos – para terminar – de mergulhar a fundo na teoria jankelévitchiana da irrevogabilidade do acto.

---

<sup>81</sup> *Ec*, 1:2-9: «Ματαιότης ματαιότητων [...] τὰ πάντα ματαιότης. [...] τί τὸ γεγονός; αὐτὸ τὸ γενησόμενον». A respeito da concepção do tempo veiculada pelo Eclesiastes, cf. *Mor*, pp. 64 e 419-420 e *JNSQ* 1, pp. 124-125.

<sup>82</sup> *Mor*, pp. 419-420: «[...] on ne peut parler de finalité quand l'existence finit par où elle a commencé, [...] et quand l'oméga rejoint l'alpha dans un seul et unique non-être [...]: s'il faut en finir par où l'on a commencé, ce n'était pas non plus la peine de commencer».

<sup>83</sup> *Mor*, p. 175: «[...] c'est toute notre carrière vitale qui est une mort perpétuelle et une extinction continuée».

## CAPÍTULO VI

### O IRREVOGÁVEL. E DA INSCRIÇÃO

*«Aber dieses / ein Mal gewesen zu sein, wenn  
auch nur ein Mal: / irdisch gewesen zu sein,  
scheint nicht widerrufbar»*

Rilke

*A natureza ética do princípio da irrevogabilidade do acto («a vontade não pode desfazer aquilo que fez») • Distinção entre a revogabilidade da coisa-feita (factum) e a irrevogabilidade do facto-de-ter-feito (fecisse) • A irreversibilidade do tempo como raiz da irrevogabilidade do acto • A meia-liberdade • O passado como regime temporal do irrevogável • O princípio ético da irrevogabilidade como tradução do princípio lógico da não-contradição • Necessidade lógica e necessidade temporal • Passado e passadidade • A dor do irrevogável: o remorso • Distinção entre dois tipos de irrevogabilidade: a dos actos humanos e a dos actos temporais • A irrevogabilidade do ter-tido-lugar como resposta à questão pelo sentido do tempo • Uma teoria da inscrição*

À primeira vista, o princípio da irrevogabilidade do acto não se coordena, de forma alguma, com a parelha de questões que ao longo das últimas páginas nos ocuparam, designadamente: as da morte-própria e do sentido do tempo. Com efeito, considerando a primeira formulação que Jankélévitch está emprestando ao princípio em causa – aquela que localizamos numa carta a Beauduc datada de 1931 –, ele parece limitar-se a exprimir uma evidência ética, afirmando, simplesmente, que a vontade não

pode «desfazer aquilo que fez»<sup>1</sup>. Posto nestes termos, o princípio da irrevogabilidade do acto configura, tão-só, a reiteração da impossibilidade expressa por Agatão, em dois versos que Aristóteles reproduziu no livro VI da sua *Ética a Nicómaco*: «isto apenas até a Deus é negado, / o poder de fazer com que seja desfeito aquilo que foi feito»<sup>2</sup>.

É um lamento que, daí em diante, haveria de encontrar eco na literatura de Plauto e de Terêncio, no *Macbeth* de Shakespeare e no *Paradise lost* de Milton, percorrendo também em filigrana as estrofes de um célebre poema de Goethe: «Der Zauberlehrling»<sup>3</sup>. Nele, o que se expõe? Apenas isto: a tragédia de um aprendiz de feiticeiro que, conhecendo embora a palavra mágica que dá vida aos objectos, desconhece a contrasenha que os devolverá à imobilidade da matéria, descobrindo-se assim incapaz de desfazer aquilo que fez. Motivo que assombra o romantismo alemão à maneira de um fantasma (e que facilmente surpreenderíamos na filosofia de um Schelling)<sup>4</sup>, a parábola do aprendiz de feiticeiro identifica alegoricamente o irrevogável com os objectos engendrados por uma acção que, segundo Goethe, não pode deixar de ficar cativa das potências que desencadeou.

Ora, para Jankélévitch, aquilo que é propriamente irrevogável, inapagável e inextirpável, é, não a *matéria* do acto ou a coisa-feita (*factum/res facta*), mas a *forma* do acto ou o ter-feito (*fecisse*). Ou por outro: não o *objecto* empírico posto pelo acto (que pode

---

<sup>1</sup> VL, Carta a Beauduc de 1931, p. 195: «La volonté peut tout – sauf une seule chose: défaire ce qu'elle a fait». Obsessão que atravessa de lés a lés a produção filosófica de Jankélévitch, o problema do irrevogável foi enunciado e discutido pelo nosso autor nos seguintes textos: MC 1, pp. 45-97, MC 2, pp. 39-121, TV 1, p. 175, TV 2.2, pp. 624 e 687-688, AVM 2, pp. 191-192, PI, pp. 34-35 e 87, Mor, pp. 151-152, 160 e 298-333, Par, pp. 62-64 e IN, pp. 57, 76, 93-94, 134, 146-147, 192-193 e 211-275. Cf., também, BOELLA, Laura, *Vita morale*, pp. 53-57, LOONEY, Aaron T., *Vladimir Jankélévitch*, pp. 84-89 & TONON, Alessandra, *Op. cit.*, pp. 300-348.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1139b: «μόνον γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται. ἀγέννητα ποιεῖν ἄσος' ἂν πεπραγμένα». Cf. PLATÃO, *Protagoras*, 324b («[...] οὐ γὰρ ἂν τό γε πραχθὲν ἀγέννητον θεῖη [...]») e *Leis*, XI, 934a («[...] οὐ γὰρ τὸ γεγονὸς ἀγέννητον ἔσται ποτέ [...]»).

<sup>3</sup> Cf. PLAUTO, *Aulularia*, IV, 10, 741 («factum est illud: fieri infectum non potest»); TERÊNCIO, *Phormio*, V, 1034 («quando accusando fieri infectum non potest»); SHAKESPEARE, William, *Macbeth*, III, II, 11-12 («things without all remedy / should be without regard: what's done is done») e V, I, 74-75 («what's done cannot be undone»); MILTON, John, *Paradise lost*, IV, 926-927 («But past who can recall, or don undo? / Not God Omnipotent, nor Fate»); GOETHE, J.W., «Der Zauberlehrling», pp. 276-279. O conteúdo do poema de Goethe (que resulta da livre adaptação de uma das histórias que compõem o *Filopseudes* de Luciano) foi comentado por Jankélévitch em: *Schel*, pp. 141-143 e 191-195, MC 1, pp. 85-97, Rav, p. 112, Mal, pp. 72 e 79-80, TV 1, pp. 175, 229-230, 336, 581, 649, 653, 660-662, 672-673, 697, 724-725 e 740-741, TV 2.2, pp. 690-691, TV 2.3, pp. 1107-1108, JNSQ 1, pp. 211-214 e 248-249, JNSQ 2.2, pp. 67 e 104-105, Berg 2, p. 126, AES, pp. 17-18 e 36 e Mor, pp. 304-306.

<sup>4</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1813), p. 135, *Erlangen Vorträge*, p. 219, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, pp. 144-145 e 263, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição VIII, p. 192 e lição XX, pp. 482-483, *Philosophie der Mythologie*, lição VI, p. 124 e lição VIII, pp. 153-154 e *Philosophie der Offenbarung*, lição X, p. 208, lição XVI, pp. 348-351 e lição XXXIV, p. 257.

quase sempre ser desfeito)<sup>5</sup>, mas o *facto* meta-empírico da posição. Outra coisa não nos diz o autor de *L'irréversible et la nostalgie*, quando se expressa do seguinte modo:

«[...] o fogo destruidor pode fazer com que a *coisa cumprida seja fisicamente incumprida*: aquele que fez pode desfazer a coisa feita, como, em caso de crime perfeito, o criminoso pode apagar todos os traços do seu acto – quase todos os traços... Porque, mesmo se a impunidade está garantida, o *facto* de ter uma vez cometido o crime é eterno e inapagável. Numa palavra: o *factum* pode tornar-se *infectum*, ainda que o *fecisse* não possa ser *niilizado*»<sup>6</sup>.

Na verdade, embora o agente possa por norma desfazer *aquilo que (quid) fez*, ele nunca pode desfazer o *facto de (quod) ter feito aquilo que fez*; ele pode proceder à supressão física, à reparação moral, à anulação jurídica e – até – à elisão mnémica daquilo que foi feito, mas ele não pode em caso algum abolir a efectividade bruta do *facto-de-ter-feito (fait-d'avoir-fait)*, contra o qual as suas acções vêm quebrar-se de modo impotente, nada nele encontrando sobre o qual pudessem agir.

Trata-se de uma impossibilidade de ordem ética, que tem por razão uma impossibilidade de ordem temporal, nomeadamente: a de revertermos o sentido de uma sucessão irreversível que, tal como vimos, caminha de maneira invariável na direcção do futuro<sup>7</sup>. Em rigor, porque se projecta no quadro de um tempo irreversível, a liberdade humana define-se obrigatoriamente como um poder dissimétrico e unilateral, ou seja: como uma meia-liberdade (*demi-liberté*) que, sendo livre de revogar no futuro os seus decretos, não é livre de revogar no futuro o *facto* de ter um dia decretado<sup>8</sup>.

É esta fatalidade que está na base daquilo que o autor de *Le mal* designa – numa fórmula feliz – como o regime da armadilha ou da válvula (*régime de la piège / régime de la*

---

<sup>5</sup> Escrevemos «quase sempre» para, com Jankélévitch, salvaguardarmos o carácter irreparável da situação em que a coisa feita redundaria na morte de uma ipseidade. Cf. *AVM* 2, pp. 191-192.

<sup>6</sup> *IN*, p. 94: «[...] le feu destructeur peut faire que la chose accomplie soit physiquement inaccomplie; celui qui a fait peut défaire la chose faite comme, en cas de crime parfait, le criminel peut effacer toutes les traces de son acte, – presque toutes les traces... puisque, même si l'impunité est garantie, le fait d'avoir une fois commis le crime est éternel et ineffaçable; en un mot le *factum* peut devenir *infectum*, bien que le *fecisse* ne puisse être *nihilisé*». É este o tema de um notável *film noir* de Otto Preminger: *Where the sidewalk ends*, Twentieth Century Fox, 1950.

<sup>7</sup> Sobre o irreversível como fundamento do irrevogável, cf. *MC* 2, pp. 64-66, *PI*, p. 87, *Mor*, p. 299 e *IN*, p. 266.

<sup>8</sup> A respeito do problema da meia-liberdade, cf. *TV* 1, pp. 660-661, *TV* 2.3, p. 1109, *MC* 2, pp. 115-116, *Mor*, pp. 148, 160 e 306, *IN*, pp. 25, 125, 128, 134-136, 146-147 e 190-193 e *CPM*, p. 45: «L'homme est le maître de son choix; mais, en choisissant, il perd l'omnipotence qu'il avait avant de prendre une décision». Cf. SCHELLING, F.W.J., *Darstellung des philosophischen Empirismus*, p. 270.

*soupape*)<sup>9</sup>. De facto, à imagem e semelhança de uma ratoeira, a acção constitui uma via de sentido único: ela permite a entrada (= efectivação da liberdade), mas proíbe categoricamente a saída (= revogação da liberdade efectuada), enredando-nos como tal na teia desenhada pela duração unidireccional na qual se inscreve.

O regime da válvula é, pois, a versão que a filosofia de Jankélévitch nos oferece daquela tragédia da cultura (*Tragödie der Kultur*) que, de acordo com Simmel, sanciona a desgraça de um espírito que só se afirma através das próprias formas que o negam, ou que aprisionam na efectividade das suas determinações finitas as suas infinitas possibilidades de autodeterminação<sup>10</sup>. É assim que o pensamento se descobre amputado pela linguagem que o concretiza, que a visão é entravada pelo olho que a viabiliza, que o génio é traído pelas obras que o traduzem, num imbróglia onde o trágico radica, para Jankélévitch, no facto de que o órgão (*organe*) da manifestação opera, ao mesmo tempo e sob o mesmo ponto de vista, como o obstáculo (*obstacle*) da própria manifestação<sup>11</sup>.

Por comparação com a tragédia de Simmel, a originalidade daquela que o nosso autor está encenando consiste na sua capacidade de relevar, a cada passo, a índole temporal (e, por conseguinte, irreversível) do movimento pelo qual o espírito se deixa seduzir pela armadilha da passagem ao acto. Ou melhor: na sua capacidade de mostrar como a plena liberdade de que dispomos *antes* de agir se dissolve *depois* de termos agido, por força de um gesto de actualização dos possíveis que simultaneamente confirma e desmente a liberdade do agente, revelando-a como senhora dos actos contingentes que engendra e como escrava dos factos necessários que segrega.

«[...] o criador criado [= homem], se ele é livre, torna-se de seguida escravo dessa mesma liberdade, que é no entanto sua. E não apenas

---

<sup>9</sup> Cf. *Mal*, pp. 80-81.

<sup>10</sup> Cf. SIMMEL, Georg, «Der Begriff und die Tragödie der Kultur», pp. 385-416, *Lebensanschauung*, pp. 225 e segs. e 245 e segs., «Zur Metaphysik des Todes», pp. 81-96 & *Sim*, pp. 251 e segs. e *Lis*, p. 13.

<sup>11</sup> Cf. *PI*, p. 209: «L'organe-obstacle n'est pas tantôt organe et tantôt obstacle, tour à tour instrument et impédiment; ni organe principalement et obstacle secondairement, ou vice versa; ni organe à un point de vue ou par un côté, obstacle à un autre point de vue ou par un autre côté... Rien de tout cela! Celui qui n'est pas organe et obstacle successivement (l'un d'abord, l'autre ensuite) n'est pas non plus les deux 'ensemble' si cet Ensemble exprime simplement une cohabitation ou une juxtaposition. C'est dans toute son étendue, et au même point de vue, et au même moment que [...] le Parce-que est lui-même et tout entier Malgré!». Acerca da teoria jankélévitchiana do órgão-obstáculo, veja-se também *MC 1*, pp. 90-91, *MC 2*, p. 198, *Alt*, pp. 94-96, *Men 1*, p. 25, *Mal*, pp. 17-18, 28-31 e 157-158, *TV 1*, pp. 44, 185-186, 215, 263, 281, 411, 468-469, 503, 557-558, 626-627, 663, 683-684 e 740-741, *TV 2.1*, pp. 15 e segs., 138, 210 e 248, *TV 2.2*, pp. 434, 918, 937 e 955, *TV 2.3*, pp. 1028-1029, 1362, 1406 e 1421, *AVM 2*, pp. 57, 60 e 230, *JNSQ 1*, p. 252, *JNSQ 2.2*, pp. 30-31, 72, 75, 81, 141 e 176, *JNSQ 2.3*, p. 34, *PI*, pp. 14, 203 e segs., 224-225 e 229-231, *AES*, pp. 94 e 205, *Mor*, pp. 83 e segs., *Par*, pp. 128 e 188, *IN*, pp. 77, 112, 132-133, 190 e 249, *QPI*, pp. 51-52, 90, 113-114, 172-173 e 206, *PM*, pp. 74, 95-97, 110 e segs., 125-126, 129, 138-139, 149-151, 184-185 e, ainda, as pp. 131-132 da nossa tese.

porque as consequências da sua livre decisão se viram contra ele, o ultrapassam e o arrastam. A criatura é livre de querer, e até de desquerer as consequências da sua vontade, mas ela não é livre, após a decisão, de não ter uma vez querido o que quis: o homem não é livre de fazer com que aquilo que, por sua obra, teve lugar não tenha tido lugar. Dito de outro modo: o homem é livre de querer ou não querer, mas, desde o instante em que escolheu, o 'voluisse' [= facto de ter querido] inscreve-se eternamente na história como a componente indestrutível do seu passado pessoal. A decisão, tornada irrevogável, faz destino e domina o seu próprio mestre [...]]<sup>12</sup>.

E, um pouco mais à frente, Jankélévitch acrescenta:

«É assim que, expulso do Paraíso na sequência de uma livre e culpada decisão, Adão vê ser-lhe barrado o caminho do regresso. E os querubins com espadas de fogo, colocados por Deus à entrada do Jardim, estão lá para fazer respeitar a unilateralidade e a irreversibilidade da passagem, para velar pelo rigor do irrevogável»<sup>13</sup>.

Eis talvez chegado o momento de assumirmos – com todas as letras – aquilo que até agora havíamos somente insinuado, a saber: que o passado conforma o regime temporal do irrevogável. Efectivamente, para Jankélévitch, o passado representa o depósito (*dépôt*) temporal do impossível, o repositório de um complexo de factos

---

<sup>12</sup> Mor, p. 304: «[...] le créateur créé, s'il est libre, devient ensuite l'esclave de cette liberté même, qui est pourtant la sienne; et non pas seulement parce que les conséquences de sa libre décision se retournent contre lui, le dépassent et l'entraînent: la créature est libre de vouloir, et même de dévouloir les suites de sa volonté, mais elle n'est pas libre, après la décision, de ne pas avoir une foi voulu ce qu'elle a voulu; l'homme n'est pas libre de faire que ce qui, par son fait, a eu lieu n'ait pas eu lieu; autrement dit, l'homme est libre de vouloir ou ne pas vouloir, mais le 'voluisse', dès l'instant qu'il a choisi, s'inscrit éternellement dans l'histoire comme la composante indestructible de son passé personnel; la décision, devenue irrévocable, fait destin et maîtrise son propre maître [...]». Cf. MC 3, pp. 135-136: «[...] entre ce qui dépend de moi (τὸ ἐπ' ἐμοί) et un destin qui n'a jamais dépendu de moi, il y a le destin déposé a tout moment par ma liberté et devenu chose passée. Car la liberté fabrique et secrète du destin! Car l'acte libre *fait destin*! Ce destin-là n'est pas immémorial, mais, d'origine libre, il est devenu destinal au participe passé passif, et en tant que fait accompli».

<sup>13</sup> Mor, p. 306: «C'est ainsi qu'Adam, chassé du Paradis à la suite d'une libre et coupable décision, se voit barrer le chemin du retour; et les chérubins à l'épée flamboyante postés par Dieu à l'entrée du Jardin sont là pour faire respecter l'unilatéralité et l'irréversibilité du passage, pour veiller à la rigueur de l'irrévocable». O texto bíblico que Jankélévitch comenta encontra-se em Gn 3:23-24: «καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτὸν Κύριος ὁ Θεὸς ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς ἐργάζεσθαι τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήφθη. καὶ ἐξέβαλε τὸν Ἀδὰμ καὶ κατώκισεν αὐτὸν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς καὶ ἔταξε τὰ Χερουβὶμ καὶ τὴν φλογίνην ρομφαίαν τὴν στρεφομένην φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς».

consumados que demarcam a inexpugnável fronteira cronológica do nosso poder, ou, se preferirmos, o domínio daquilo que já não pode ser podido (*peut être pu*). «[...] É a ideia do passado em geral que desmente e contradiz a ideia do poder em geral», escreve o nosso autor em *L'irréversible et la nostalgie*<sup>14</sup>.

Estamos aqui em presença de uma evidência que Aristóteles cuidou de colocar no centro da sua *Ética a Nicómaco*, cujo livro VI define o passado como o limite temporal da escolha deliberada (προαίρεσις).

«A escolha não se ocupa com o que já aconteceu: por exemplo, ninguém escolhe ter saqueado Tróia. Pois, também não se delibera sobre o que aconteceu no passado, mas sobre o que ainda está no futuro e pode ou não acontecer. O que aconteceu não pode não ter acontecido»<sup>15</sup>.

Escusado será dizê-lo: a formulação que Aristóteles confere ao princípio da irrevogabilidade configura, *mutatis mutandis*, a tradução ética do princípio lógico da não-contradição, em conformidade com o qual o mesmo não pode ser e não ser ao mesmo tempo (ἄμα/*simul*)<sup>16</sup>. É uma interpretação que Jankélévitch subscreve sem reservas, sinalizando a lei da não-contradição (e, sobretudo, a da identidade) como o fundamento da experiência da irrevogabilidade do passado, ou – o que é o mesmo – da natureza insuprível da ocorrência<sup>17</sup>. «O que foi foi: ninguém escapa a esta lei do irrevogável,

---

<sup>14</sup> IN, p. 143: «[...] c'est l'idée du passé en général qui dément et contredit l'idée du pouvoir en général». Cf., igualmente, IN, pp. 146-147 e 212. Passado = depósito: IN, p. 214, Alt, p. 51, AVM 2, p. 36, JNSQ 1, pp. 71-73 e 208, AES, p. 172 e Mor, p. 109.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1139b: «οὐκ ἔστι δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονὸς, οἷον οὐδεὶς προαιρεῖται Ἴλιον πεπορθῆναι: οὐδὲ γὰρ βουλευέται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι». Cf. CÍCERO, *In L. Calpurnium Pisonem oratio*, XXV («praeterita autem non fuisse, contradictionem implicat»). O excerto de Aristóteles que citámos foi dissecado por Jankélévitch em: CPM, pp. 133-134, MC 3, p. 82 e IN, p. 247.

<sup>16</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1005b.

<sup>17</sup> Sobre a lei da identidade como fundamento do irrevogável, cf. JNSQ 1, pp. 232-233, CPM, p. 135, MC 3, pp. 78-82, Mor, pp. 160 e 302-303, TV 2.3, pp. 1247-1248, IN, pp. 76, 146-147 e 192-193; sobre a lei da não-contradição como fundamento do irrevogável, cf. MC 2, pp. 67-68, PI, pp. 90-91, Mor, pp. 151-152, Par, p. 66, TV 2.2, p. 349, IN, pp. 93-94. Jankélévitch equipara, por vezes (cf., por exemplo, IN, p. 247), a sua lógica da acção com a de Blondel, mas, para este, é o sentimento da irreparabilidade do passado que está na génese da lei da não-contradição (e não o inverso). Cf. BLONDEL, Maurice, «Principe élémentaire d'une logique de la vie morale», in *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie*, Paris, Armand Colin, vol. 2, 1900-1903, pp. 51-85: «Et qu'est-ce qui suscite cette notion? C'est le sentiment de l'irréparabilité du passé. La loi de contradiction ne s'applique pas au futur; c'est donc qu'elle ne s'applique pas au passé, en tant qu'il est pensé, connu, possible ou concevable, mais en tant qu'il est 'agì', constitué dans le réel, consacré par l'activité qui l'a voulu ou qui le subit» (pp. 62-63). Em relação à lógica da acção de Blondel, cf. LÉTOURNEAU, Alain, «Un aperçu de la 'logique de la vie morale' chez Maurice Blondel», *Laval théologique et philosophique*, 52 (Laval, 1996), pp. 703-718.



porque esta lei não é outra coisa do que a aplicação do princípio lógico da identidade à temporalidade em geral», declara o Jankélévitch de *Quelque part dans l'inachevé*<sup>18</sup>.

Mas, não havia Jankélévitch demonstrado, noutra sede<sup>19</sup>, que o tempo se encontra fora do âmbito de aplicação dos princípios lógicos da identidade e da não-contradição? E não afirma ele agora que o tempo cai sob a alçada desses mesmos princípios? É então preciso esclarecer aquilo que, neste contexto, se está deixando apenas subentender, designadamente: que o tempo se submete às leis da identidade e da não-contradição no exacto instante em que as supera. Segundo o nosso autor, o tempo constitui a *sucessão* dos actos de preterição-futurição (*prétérition-futurition*) que, *simultaneamente*, projectam o presente para o futuro e retrojectam o presente para o pretérito, que inscrevem o ainda-não-ser (οὐχέτι / *nondum*) no ser, ao mesmo tempo que recalcam o ser no já-não-ser (οὐπω / *jam-non*)<sup>20</sup>. Nestes moldes definido, o tempo recorta-se como um processo onto-llogicamente ambivalente: pois se, enquanto futurição, ele denota o acto através do qual o mesmo devem um outro, desidentificando-se e dissolvendo-se *no ainda-não como já-não-sendo*, enquanto preterição, ele denota o acto através do qual o mesmo devem o mesmo, identificando-se e consagrando-se *no já-não-sendo como tendo-sido*. Simplificando: ele é um movimento de contínua infirmação do presente pelo futuro (ou *daquilo que é por aquilo que será*) que, infirmando-se a si mesmo, promove a contínua confirmação do presente pelo passado (ou *daquilo que é por aquilo que foi*)<sup>21</sup>.

Tudo se passa, por conseguinte, como se o passado se desvinculasse do processo de modificação que o engendra (= futurição), calcificando-se nas suas costas como um facto imutável, como um acontecimento necessário sobre o qual a sucessão já não pode influir, dada a irreversibilidade da sua estrutura. Trata-se aqui de uma ordem de necessidade que, ao contrário daquela que governa os axiomas matemáticos e as leis da física, prima pelo seu carácter temporal: porque, longe de ter sido sempre necessário, o passado torna-se necessário depois de ter sido<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> *QPI*, p. 59: «Ce qui a été a été: nul n'échappe à cette loi de l'irrévocable, car cette loi n'est autre que le principe logique d'identité appliqué à la temporalité en général».

<sup>19</sup> A este respeito, vejam-se as pp. 288 e segs. da nossa tese.

<sup>20</sup> Cf., entre outras passagens possíveis, *Alt*, p. 49, *MC* 2, pp. 59-60 e 65-66, *PP*, p. 185, *AVM* 2, p. 36, *PI*, pp. 219-220 e 229-231, *MI*, p. 35, *AES*, p. 66, *Mor*, pp. 294 e 353, *Par*, pp. 22-24 e 30-31 e *IN*, pp. 213 e 261-262.

<sup>21</sup> Cf. *IN*, p. 57: «Le temps s'inscrit en faux contre la tautousie ontique: *l'être est ce qu'il est*, et lui substitue le paradoxe: *le même devient un autre* [...]; en revanche il affirme la tautousie du passé: *ce qui a été a été et ne peut plus ne pas avoir été*, – tautousie infiniment moins tautologique que le truisme au présent».

<sup>22</sup> Cf. *Mor*, pp. 160 («nécessité immanente») e 304 («nécessité devenue»).

Sabendo-o ou não, Jankélévitch revela-se aqui como o fiel depositário de uma herança histórica, limitando-se a reelaborar os termos de uma velha distinção cunhada por Anselmo (que nunca será citado neste quadro). Nomeadamente: aquela em que, na esteira de Aristóteles, o *Doctor Magnificus* discerne entre a necessidade precedente (*necessitas praecedens*) e a necessidade sequente (*necessitas sequens*)<sup>23</sup>. A primeira qualifica as coisas cuja ocorrência resulta da sua necessidade, e que, portanto, não podem não ter sido, ser ou vir a ser (por exemplo: que a força de atracção entre dois corpos não seja directamente proporcional ao produto das suas massas, e inversamente proporcional ao quadrado da distância que os separa); quanto à segunda, essa, qualifica as coisas cuja necessidade resulta da sua ocorrência, e que, portanto, poderiam não ter sido, mas que, uma vez tendo sido, não podem mais não ter sido (por exemplo: que eu ontem me tenha sentido atraído por esta ou aquela mulher).

A necessidade sequente é, como tal, aquela que decorre do enquistamento no passado de um evento contingente, ou, para falarmos com Anselmo, aquela que «se segue da posição da coisa, ao invés de a preceder»<sup>24</sup>. Dir-se-á – e não sem razão – que, para Anselmo, a necessidade sequente se apropria tão bem às coisas que ocorreram no passado, como às que ocorrem no presente e ocorrerão no futuro. Convém contudo fazer notar que é somente para a presciência divina que o presente e o futuro são necessários de modo sequente: porque, somente Aquele para o qual os momentos sucessivos estão simultaneamente dados pode saber, *sub specie aeternitatis vel necessitatis*, que o homem fez já aquilo que, no presente ou no futuro, livremente faz ou fará<sup>25</sup>. De resto, bastaria ler com a devida atenção a seguinte passagem do *De concordia*, para compreender que o seu autor está bem ciente de que o passado é o único dos três tempos do tempo que se furta à acção da liberdade (seja ela humana ou divina), sendo, por isso mesmo, o único que é sequentemente necessário *absoluto modo*.

---

<sup>23</sup> Cf. ANSELMO, *Opera omnia*, vol. 1.2, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, qq. I-III, pp. 245-252.

<sup>24</sup> ANSELMO, *Op. cit.*, q. II, p. 249: «[...] hic sequitur necessitas rei positionem, non praecedit».

<sup>25</sup> Na linha de Bergson, Jankélévitch mostra por repetidas vezes como, na sua tentativa de adoptar um ponto de vista eternitário, a razão acaba inevitavelmente por preterizar o presente e o futuro, encarando o primeiro como uma coisa já-feita (*déjà-fait*), e subordinando a absoluta posterioridade do segundo ao regime anacrónico e antecipativo do futuro anterior (*futur antérieur*). Cf. *Alt*, p. 214, *JNSQ* 1, p. 71, *JNSQ* 2.3, pp. 15-17, *MI*, pp. 81 e 108, *AES*, pp. 11 e 63, *Mor*, pp. 87, 112-113, 122, 144, 165, 184, 192 e 273, *PM*, pp. 11-12 e 108, *Berg* 2, p. 21 e *Berg* 1, pp. 79-80 e 184-186: «Le futur pris à la rigueur, c'est ce dont on ne peut rien préjuger, car il est absolument 'après'; or, le propre du futur antérieur est d'être l'avenir devenu psychologiquement passé, devancé par l'imagination, et, par suite, nié comme futur» (p. 80). Cf. BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, 110-111, pp. 1339-1341 e *Les deux sources*, 72, p. 1036.

«[...] Na coisa passada está algo que não está na coisa presente ou futura. Pois, nunca pode dar-se que a coisa que é passada se torne não passada, como qualquer coisa que é presente pode tornar-se não presente, e como pode dar-se que qualquer coisa que não está necessariamente no futuro não seja no futuro»<sup>26</sup>.

Ora, ainda que Anselmo nunca chegue a enunciá-lo de maneira explícita, não é difícil perceber qual é a exacta natureza desse algo (*quiddam*) que, na sua leitura, permite distinguir a coisa passada da coisa presente ou futura. Esse algo, esse não-sei-quê ou quase-nada, é o puro e simples facto de ela ter sido (*fuisse*) e não poder deixar de ter sido, assumindo-se assim como uma instanciação efectiva (e não apenas nocional) dos princípios lógicos da identidade e da não-contradição.

Fiel à linguagem substancialista que é a sua, Anselmo afirma, porém, que a irrevogabilidade do passado é um predicado que inere ou que está na coisa passada (*in re praeterita*). Importa então voltar a referir que, para Jankélévitch, aquilo que é in anulável, inextermínável, é, não *a coisa passada*, mas *a facticidade do passado*, ou seja: não *o passado* (= substantivo), mas *a passadidade* ou o ter-sido do passado em geral<sup>27</sup>.

Só à luz desta destrição se compreende, ademais, que Jankélévitch possa declarar, com idêntico cabimento, que aquilo que está feito está feito (*ce qui est fait est fait*) e que aquilo que está feito não está feito (*ce qui est fait n'est pas fait*)<sup>28</sup>. No que diz respeito ao passado ou à coisa passada, aquilo que está feito não está feito, na medida em que a coisa se deixa transubstanciar por uma sucessão que, a cada instante, faz com que ela não seja o que era e seja o que não era. Pelo contrário, no que diz respeito à passadidade ou à facticidade do passado, aquilo que está feito está feito, na medida em que a facticidade não se presta a nenhum género de modificação futura. O que significa isto? Significa que é a facticidade (e não a coisa) que se está submetendo ao jugo das leis da

---

<sup>26</sup> ANSELMO, *Op. cit.*, q. II, pp. 249-250: «[...] in re praeterita est quiddam, quod non est in re praesenti vel futura. Nunquam enim fieri potest ut res, quae praeterita est, fiat non praeterita: sicut res quaedam, quae praesens est, potest fieri non praesens; et aliqua res, quae non necessitate futura est, potest fieri ut non sit futura».

<sup>27</sup> Na realidade, a diferença entre o passado e a passadidade encontra-se já prefigurada no *De concordia*, onde, num léxico reificante, se discerne entre o ser-passado de uma coisa (o passado) e o ser-passado de uma coisa-passada (a passadidade). Cf. ANSELMO, *Op. cit.*, II, p. 249: «Quippe non est idem rem esse praeteritam, et rem praeteritam esse praeteritam [...]».

<sup>28</sup> «Ce qui est fait est fait»: MC 1, pp. 88, 92 e 101-102, MC 2, pp. 66-67, MC 3, p. 82, Alt, p. 51, TV 1, p. 139, TV 2.1, p. 122, AVM 2, pp. 148, 167, 184-185, 190 e 211, Sour («L'espérance et la fin des temps», 1965), p. 63, Mor, p. 303 e PM, p. 179; «ce qui est fait n'est pas fait»: MC 1, pp. 101-102, MC 3, p. 82, TV 1, pp. 47 e segs., 117, 362, 523, 589, 649 e 730, TV 2.2, pp. 337 e 831, TV 2.3, p. 1279, AVM 2, pp. 191 e 196 e Mor, pp. 160, 189 e 301-303.

identidade e da não-contradição. Tal como muito bem escreve Jankélévitch, a páginas tantas de *La mort*:

«Enquanto se trata da orla reparável do irreparável, pode dizer-se [...]: aquilo que está feito nunca está feito, aquilo que está feito continua por fazer e infinitamente por refazer... Por refazer ou por desfazer! Pela sua função sintética, o tempo permite que aquilo que foi feito [= coisa passada] seja ulteriormente refeito ou desfeito. Mas, se se trata da quoddidade [= facticidade do passado], devemos dizer, ao contrário: aquilo que está feito está feito, irrevogavelmente feito. Aqui, é o senhor de la Palisse que tem razão; aqui, é o truísmo que é a verdade trágica. Não se pode ao mesmo tempo ter feito e não ter feito: pois, o princípio de identidade interdiz que aquilo que foi feito não tenha sido feito»<sup>29</sup>.

Ou, na versão que da mesma tese nos é oferecida pelo autor de *La mauvaise conscience*:

«[...] se encaramos as consequências de um acto, a abertura infinita do devir e da livre vontade faz mentir o princípio de identidade: aquilo que está feito não está feito, [...] aquilo que está feito continua por fazer, [...] e infinitamente por refazer. Mas, se encaramos a semelfactividade definitiva do *fecisse*, a eterna tautologia esmaga-nos, pelo contrário, com todo o seu peso: aquilo que está feito está feito»<sup>30</sup>.

A inflexibilidade desta tautologia encontra tradução no quadro de um sentimento moral, mais precisamente: o do remorso (*remords*)<sup>31</sup>. Com efeito, o remorso

---

<sup>29</sup> *Mor*, p. 303: «Tant qu'il s'agit du pourtour réparable de l'irréparable, on peut dire [...]: ce qui est fait n'est jamais fait, ce qui est fait reste à faire et infiniment à refaire,... à refaire ou à défaire! Le temps, de par sa fonction synthétique, permet que ce qui a été fait soit ultérieurement refait ou défait. Mais s'il s'agit de la quoddité, nous devons dire au contraire: ce qui est fait est fait; irrévocablement fait; ici c'est monsieur de la Palisse qui a raison; ici c'est le truisme qui est la vérité tragique: on ne peut à la fois avoir fait et ne pas avoir fait; car le principe d'identité interdit que ce qui a été fait n'ait pas été fait».

<sup>30</sup> *MC 3*, p. 82: «[...] si on envisage les conséquences d'un acte, l'ouverture infinie du devenir et du libre vouloir fait mentir le principe d'identité: ce qui est fait n'est pas fait, ce qui est fait n'est jamais fait, ce qui est fait reste à faire, à faire et infiniment à refaire. Mais si on envisage la semelfactivité définitive du *fecisse*, l'éternelle tautologie nous accable au contraire de tout son poids: ce qui est fait est fait».

<sup>31</sup> A experiência do remorso foi dissecada por Jankélévitch no decurso dos seguintes textos: *MC 1, passim*, *MC 2, passim*, *MC 3, passim*, *Alt*, pp. 133-134, 149-151, 157-158, 171-172, 179, 185-186 e 198, *Mal*, p. 91, *TV 1*, pp. 33, 46-47, 64-66, 70, 73, 77, 100-101, 133, 168, 371-372, 475, 622, 625, 731-732 e 791, *TV 2.1*, p. 249, *TV 2.2*,

mais não é do que uma acção abortada que, descobrindo-se incapaz de revogar o terfeito, é devolvida ao agente sob a forma de emoção, para sancionar paticamente a impossibilidade do seu regresso ao *statu quo ante* que a comissão da falta aboliu. Estamos aqui perante um *sentimento* estéril, ao qual Jankélévitch contrapõe uma *conduta* eficaz: a do arrependimento (*repentir*)<sup>32</sup>. Pois, se o remorso sinaliza que não podemos desfazer (no futuro) o *facto-de-termos-feito* (no passado), o arrependimento sinaliza que podemos desfazer (no futuro) a *coisa-feita* (no passado), destruindo-a fisicamente ou neutralizando e compensando as consequências resultantes da sua feitura.

«[...] O arrependimento assenta sobre a parte desfazível da coisa feita ou sobre a parte refazível da coisa desfeita. A refeitura é a especialidade do arrependimento. O arrependimento arrepende-se do *factum*, mas o remorso desespera de extirpar o *fecisse*. E, assim, quando reparámos tudo o que é reparável, permanece ainda uma impossibilidade residual, um irreductível excedente que se deve ao *facto* do tempo entretanto decorrido, e que é precisamente o nosso remorso, o nosso incurável remorso!»<sup>33</sup>.

Neste contexto, necessário se torna então perguntar: o que nos permite distinguir o sentimento do remorso do sentimento da saudade, que, como antes vimos<sup>34</sup>, testemunha igualmente da impotência de um agente por referência ao seu próprio passado? Desde logo, o carácter eticamente qualificado ou inqualificado da dor que, por seu intermédio, se inscreve na consciência. É uma evidência: podemos sentir saudades em face da memória de qualquer *evento* passado (do mais virtuoso ao mais escabroso), mas só sentimos remorsos em face da memória de um *acto* passado que ressentimos

---

pp. 654, 691 e 915, *Ir* 2, pp. 67-68, 99 e 161-162, *AVM* 2, pp. 191-192, *JNSQ* 1, p. 255, *JNSQ* 2.2, p. 152, *JNSQ* 2.3, p. 16, *PI*, p. 87, *MI*, pp. 108-109, *AES*, pp. 54 e 78, *Mor*, pp. 151-152, 299, 303 e 413-414, *Par*, p. 64, *Sour* («Ressembler, dissembler», 1971), p. 97, *IN*, pp. 27, 66, 97, 102, 134-136, 147, 152, 156, 159, 165, 193, 198 e 211 e segs., *QPI*, p. 70, *PM*, pp. 12-13 e 115-117 e *VL*, Carta a Beauduc de 1931, pp. 194-195. Cf., igualmente, LOONEY, Aaron T., *Op. cit.*, pp. 238-248 & FESSARD, Gaston, «Sur la mauvaise conscience», *Recherches de science religieuse*, 24 (Paris, 1934), pp. 165-198.

<sup>32</sup> Acerca do arrependimento, cf. *MC* 1, pp. 61 e segs., 112 e 115 e segs., *Alt*, pp. 151-153, 157-158 e 198-200, *Men* 1, pp. 72-74, *TV* 1, pp. 64, 70-72, 77 e 625, *JNSQ* 1, pp. 211-213, 233 e 255, *JNSQ* 2.2, pp. 104-105, 117-118, 137 e 152, *PI*, pp. 87-88, *Mor*, pp. 151-152, 288, 302-303 e 413-414, *Par*, pp. 37 e 54 e *IN*, pp. 66, 146-147, 156, 193, 198, 211, 222, 237, 241 e 245.

<sup>33</sup> *Mor*, p. 303: «[...] le repentir porte sur la partie défaisable de la chose faite, ou sur la partie refaisable de la chose défaite. La réfection est la spécialité du repentir. Le repentir se repent du *factum*, mais le remords désespère d'extirper le *fecisse*. Et ainsi, lorsque nous avons réparé tout ce qui est réparable, il reste encore une impossibilité résiduelle, un irréductible surplus qui tient au fait du temps entre temps écoulé et qui est précisément notre remords; notre inguérissable remords!». Cf. *JNSQ* 2.2, p. 200.

<sup>34</sup> Sobre a saudade, cf. as pp. 315-316 da nossa tese.

como criminoso ou culpado. À *positividade estética* do passado da saudade, opõe-se, por conseguinte, a *negatividade ética* do passado do remorso. Assim se explica que, muito embora os dois sentimentos em causa estejam sendo motivados por um mesmo desejo (o de regressar ao passado), eles estejam projectando também dois desejos contraditórios em relação ao passado que desejam. De facto, onde a saudade faz sentir a impossibilidade de nos reinstalarmos no *ter-sido* ou num *passado ocorrido* para o *retomarmos* (afirmando-se deste modo como a experiência pática do *irreversível*), o remorso faz sentir, por seu turno, a impossibilidade de nos reinstalarmos no *ter-feito* ou num *passado agido* para o *anularmos* (afirmando-se deste modo como a experiência pática do *irrevogável*). Na raiz da dor da saudade está, portanto, a nossa *atração* por uma *ausência*: a de um passado cuja miragem não conseguimos *representificar efectivamente* ou reinvestir de carne; na raiz da dor do remorso está, ao invés, a nossa *repulsa* por uma *presença*: a de um passado cujo espectro não conseguimos *preterizar psicologicamente* ou recalcar no inconsciente.

Em rigor, o remorso nada mais é do que o atestado de sobrevivência de um passado culpado que, à imagem e semelhança de um parasita, se vai alimentando da substância do nosso presente<sup>35</sup>. Daí, sem dúvida, que Jankélévitch nos descreva a má consciência do remorso como uma consciência assombrada (*conscience hantée*) que, na senda do seu crime, se descobre prisioneira de um tempo estagnado, onde, num movimento que poderíamos talvez comparar ao de um *boomerang*, o futuro apenas a devolve ao passado do qual ela pretende fobicamente evadir-se. «A marca da má consciência é esse anacronismo paradoxal de um passado que se eterniza e que recusa morrer. O remorso não é, nem o passado [...], nem o presente [...]: ele é, sim, um passado-presente (*passé-présent*) ou um presente-passado (*présent-passé*) que obriga o *antes* da falta a ressuscitar a cada novo *agora*, emparedando assim a consciência no interior dos escombros da sua própria memória<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Cf. MC 1, p. 57 («[...] le parasitisme du remords; le remords vit de nous bien qu'il soit nous, il habite notre présent comme un intrus, un visiteur indiscret qui épie, pour les tourner en dérision, tous nos bons mouvements») & BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes*, Paris, Calmann Lévy, vol. I, 1892, *Les fleurs du mal*, LV, «L'irréparable», p. 168 («Pouvons-nous étouffer le vieux, le long remords, / Qui vit, s'agite et se tortille, / Et se nourrit de nous comme le ver des morts, / Comme du chêne la chenille?»).

<sup>36</sup> MC 3, pp. 60-61: «La marque de la mauvaise conscience est cet anachronisme paradoxal d'un passé qui s'éternise et qui refuse de mourir; le remords n'est ni le passé (puisqu'il est la faute elle-même, tenaillant notre conscience) ni le présent (puisqu'il nous apporte une tradition déjà ancienne de souffrance et de péché); en réalité il faudrait un troisième mot pour désigner ce passé dérisoire qui existe encore et qui se cramponne à nous comme un hôte insolite et opiniâtre» (a oração por nós sublinhada é a única que não se encontrava já no texto da primeira edição). Cf. MC 2, p. 66 (remorso = passado-presente), TV 2.1, p. 156 (remorso = presente-passado) e IN, p. 222: «L'homme du passé irrévocable dans son cachot scellé est un emmuré vivant». Cf., ainda, SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter* (1813), p. 119: «Der Mensch, der sich nicht

A destriça operada por Jankélévitch entre a saudade e o remorso parece, por sua vez, lançar luz sobre a diferença existente entre o irreversível e o irrevogável, isto é: entre a impossibilidade de *reviver o ter-sido* e a impossibilidade de *desfazer o ter-feito*<sup>37</sup>. Trata-se aqui de dois proibitivos que, de acordo com a maioria dos textos do nosso autor, se distinguiriam de forma radical, denotando, ora uma invencível *necessidade* de ordem *metafísica*, que decorreria da própria estrutura interna do *tempo* (= irreversibilidade), ora uma insuprível *contingência* de ordem *ética*, que decorreria da posição externa da nossa *liberdade* (= irrevogabilidade). Outra coisa não sugere o Jankélévitch de *La mauvaise conscience*, quando se exprime deste modo:

«[...] se o irreversível é o carácter constitucional do devir e, a esse título, a inevitável condição da criatura, o irrevogável [...] é uma doença que o homem [...] se dá a si mesmo, uma doença contraída, [...] à qual poderíamos em princípio poupar-nos. Submetido ao envelhecimento e já doente do seu devir de sentido único, o mortal podia não apanhar por acréscimo essa escarlatina suplementar do pecado e, de livre vontade, agravar o seu caso de criatura... O *Fazer*, sobrepondo-se ao *Devir*, acrescenta uma desgraça adventícia, uma desgraça crítica e intermitente, uma desgraça culpada à desgraça pré-existente e crónica do irreversível»<sup>38</sup>.

Os sucessivos pares de opostos que Jankélévitch faz intervir no corpo desta passagem (fazer e devir, crítico e crónico...) denunciam que ele se limita a projectar sobre o binómio do irreversível e do irrevogável os exactos termos da distinção que, no âmbito de *Philosophie première*, lhe haviam permitido instaurar um insanável dualismo entre os

---

scheiden kann von sich selbst, sich losfagen von allem was ihm geworden und ihm sich thätig entgegensetzen, hat keine Vergangenheit oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. Wohlthätig und förderlich ist dem Mensch das Bewußtsein, etwas wie man sagt hinter sich gebracht, d.h. als Vergangenheit gesetzt zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, nur unter dieser Bedingung, auch etwas vor sich zu bringen».

<sup>37</sup> Ao longo das próximas páginas, comentaremos os seguintes excertos: *Alt*, pp. 51, 72 e 214-215, *MC 2*, pp. 62-63, *Mor*, pp. 298-299, 305, 331 e 413-414 e *IN*, pp. 146-147, 211, 226-228, 257-258, 261-263 e 266-267.

<sup>38</sup> *MC 2*, p. 64: «[...] si l'irréversible est le caractère constitutionnel du devenir et, à ce titre, l'inévitable condition de la créature, l'irrévocable [...] est une maladie que l'homme [...] se donne à lui-même; une maladie contractée [...] dont nous pourrions en principe faire l'économie. Le mortel soumis au vieillissement, déjà malade de son devenir à sens unique, pouvait ne pas attraper par surcroît cette scarlatine supplémentaire du péché et, de gaieté de cœur, aggraver son cas de créature... Le *Faire*, brochant sur le *Devenir*, surajoute un malheur adventice, un malheur critique et intermittent, un malheur coupable au malheur préexistant et chronique de l'irréversible».

domínios do intervalo e do instante, da transitividade e da pontualidade<sup>39</sup>. Não se estranhe, como tal, que o nosso autor nos diga, com frequência, que o tempo é *continuamente* irreversível e *descontinuamente* irrevogável, ou melhor: que, sobre a trama de um processo histórico cuja orientação vectorial nunca pode ser revertida, se incrustariam, de maneira intermitente, uma série de actos in anuláveis, desencadeados pela nossa livre iniciativa<sup>40</sup>.

Nesta óptica, o irrevogável seria, então, algo de adventício e de suplementar: um «obstáculo artificial» que «se acrescenta ao irreversível para o reforçar e o redobrar», da mesma forma que, segundo a metafísica de *Philosophie première*, o instante tético se acrescenta ao intervalo ôntico para o dinamizar<sup>41</sup>. «Como se a irreversibilidade do *tempo* não bastasse, os *actos* irrevogáveis do homem limitam-se a agravar ou a reforçar ainda mais o carácter obsoleto e irremediavelmente volvido do pretérito [...]», declara-se no decurso de *L'irréversible et la nostalgie*<sup>42</sup>.

É caso para perguntar se Jankélévitch não se dedica aqui a incinerar as suas próprias descobertas, retomando uma cisão que havia resolvido por meio da concepção de uma crono-tese que, na ontologia de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, estava fazendo do tempo um acto continuado<sup>43</sup>. Digamo-lo desde já: a filosofia desenvolvida pelo «último Jankélévitch» está muito longe de padecer de amnésia. A prová-lo está o facto de que o autor de *La mort* e de *L'irréversible et la nostalgie* não deixará de reconhecer, explicitamente, que os momentos irreversíveis que compõem o tempo vivido constituem, também eles, um conjunto de actos irrevogáveis. «[...] Há um *irrevogável do irreversível*: o próprio 'fuisse' [...] é uma espécie de 'fecisse'. Pois, o *devenir*, tal como o vivemos e o modelámos ao vivê-lo, é um acto à sua maneira»<sup>44</sup>.

Efectivamente, como o intervalo e o instante de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, o irreversível e o irrevogável configuram duas «declinações» da duração que

---

<sup>39</sup> A respeito do dualismo do intervalo e do instante, vejam-se as pp. 181 e segs., 212 e segs. e 294 e segs. da nossa tese.

<sup>40</sup> Cf. *Mor*, p. 299 e *IN*, p. 227: «Le temps est irréversible à tout moment, mais il est irrévocable de temps en temps [...]» (nossos sublinhados).

<sup>41</sup> *IN*, p. 257: «[...] l'irrévocable [...] s'ajoute à l'irréversible pour le renforcer et le doubler». Cf. *Mor*, p. 298 (irrevogável = obstáculo artificial).

<sup>42</sup> *IN*, p. 258: «Comme si l'irréversibilité du temps ne suffisait pas, les actes irrévocables de l'homme ne font qu'aggraver ou corser davantage le caractère suranné et irrémédiablement révolu du prétérit [...]» (nossos sublinhados).

<sup>43</sup> Cf. as pp. 291 e segs. da nossa tese.

<sup>44</sup> *Mor*, p. 413: «[...] il y a un irrévocable de l'irréversible; le 'fuisse' lui-même [...] est une sorte de 'fecisse'; car le devenir tel qu'on l'a vécu, et modelé en le vivant, est un acte à sa manière». Cf. *Mor*, pp. 298-299 e 305, *IN*, pp. 261-262 e 267 e *MC 2*, pp. 61-62 e 65-66: «Il y a de l'irrévocable en tout irréversible et de l'irréversible en tout irrévocable» (p. 62).



reciprocamente se pressupõem, amalgamando-se de um modo inextricável no interior do devir concreto que em permanência os sintetiza.

«Entre a continuação irreversível e o instante irreparável, há todos os tipos de transições, e o próprio irreparável é apenas a condensação de uma irreversibilidade difusa. E, reciprocamente, o próprio intervalo irreversível só é irreversível pelo efeito dos instantes minúsculos, das moções infinitesimais e das decisões imperceptíveis que propulsionam o devir ao recalcar o passado, e criando a todo o momento o facto consumado [= irreparável/irrevogável] [...]»<sup>45</sup>.

Na verdade, a estrutura simultaneamente irreversível e irrevogável da temporalidade explica-se – como já o demos a entender – pela íntima solidariedade dos actos de preterição e de futurição que a conformam. Pois se, enquanto futurição, a temporalidade se afirma como uma irreversível sucessão de *eventos*, enquanto preterição, ela afirma que cada um desses eventos precisa, a fim de pôr-se a si mesmo como presente, de depor atrás de si uma irrevogável sucessão de *factos*, ou seja: um passado que, graças à irreversibilidade do tempo, jamais poderá vir a ser resgatado. Como bem escreve o Jankélévitch de *La mauvaise conscience*:

«[...] irreversível e irrevogável são dois aspectos complementares de uma única propriedade fundamental do devir: o mesmo acto semelfactivo, pondo a novidade que rompe o *statu quo* e recalca no pretérito todo o vivido anterior, esse acto institui uma estabilidade [...]»<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Mor, p. 299: «Entre la continuation irréversible et l'instant irréparable il y a toutes sortes de transitions, et l'irréparable n'est lui-même que la condensation d'un[e] irréversibilité diffuse; et réciproquement l'intervalle irréversible n'est lui-même irréversible que par l'effet des instants minuscules, des motions infinitésimales et des décisions imperceptibles qui propulsent le devenir en refoulant le passé, et créent à tout moment le fait accompli [...]». Cf. IN, pp. 261-262: «Dans le devenir irréversible chaque instant de la continuation est un irrévocable virtuel, un irrévocable infinitésimal qui, rigoureusement parlant, nous barre le chemin du retour [...]».

<sup>46</sup> MC 2, p. 65: «[...] irréversible et irrévocable sont deux aspects complémentaires d'une seule propriété fondamentale du devenir: le même acte semelfactif, posant la nouveauté qui rompt le *statu quo* et refoule en prétérît tout le vécu antérieur, cet acte institue une stabilité [...]». Cf., igualmente, IN, p. 261: «En réalité c'est le même flux temporel [...] qui fabrique l'irréversible et qui secrète [...] l'irrévocable; irréversible et irrévocable sont les deux aspects, souvent presque indiscernables, d'un même temps vu à l'endroit ou à l'envers [...]». Note-se, no entanto, que várias passagens há onde Jankélévitch faz claramente depender o irrevogável do irreversível, chegando até a definir o segundo como a condição *a priori* do primeiro. Cf., por exemplo, Mor, p. 299 e IN, p. 266: «[...] en fait l'irréversible reste dans tous les cas la condition générale et permanente de l'irrévocable: car c'est évidemment parce que le devenir marche toujours dans le même sens, toujours vers l'avant et jamais vers l'arrière, qu'on ne peut pas 'revenir' sur une décision déjà prise [...]».

Longe de oferecerem uma resposta satisfatória à interrogação que antes esboçámos, as justificações que o nosso autor aqui está invocando limitam-se, em rigor, a torná-la ainda mais premente. Relancemos então a nossa questão: por que razão insistem as últimas obras de Jankélévitch em colocar, amiúde, o irreversível do lado do intervalo ou do contínuo, e, por contraponto, o irrevogável do lado do instante ou do descontínuo? Que o mesmo é perguntar: por que razão recupera a sua filosofia um dualismo que havia já superado, e que, ademais, só recupera para de imediato voltar a superá-lo?

Vejamos: aquilo que se pretende salvaguardar através da artificiosa oposição do irreversível ao irrevogável é, somente, a existência de uma diferença gradativa ou intensiva entre dois tipos de irrevogabilidade. A saber, o irrevogável que resulta da compulsiva sucessão dos momentos (= irrevogabilidade do *acto temporal* ou do *ter-sido*), e o irrevogável que resulta da espontânea efectivação da liberdade (= irrevogabilidade do *acto humano* ou do *ter-feito*) – dois tipos de irrevogabilidade que Jankélévitch engloba, por seu turno, no seio de uma categoria comum: a do ter-tido-lugar (*avoir-eu-lieu*)<sup>47</sup>.

Com efeito, é para vincar o cariz drástico e solene dos instantes em que, de súbito, o homem sulca na continuidade ôntica do tempo quotidiano uma descontinuidade tética da sua própria lavra (leia-se: uma decisão da qual ficará, *a parte post*, cativo para todo o sempre), que Jankélévitch reduz por vezes o irrevogável aos actos da vontade. Estamos em face de uma tentativa de chamar a nossa atenção para a infinita responsabilidade do agente moral, cujos fulgurantes decretos engendram, por assim dizer, uma «inflamação ou congestão do devir», isto é: uma condensação aguda da irrevogabilidade que advém «naturalmente» da preterição dos momentos do tempo<sup>48</sup>. É, de resto, a irrevogabilidade *diacrítica* do ter-feito que, em conformidade com Jankélévitch, torna patente a irrevogabilidade *diacrónica* do ter-sido: «[...] tudo o que tem lugar na temporalidade é teoricamente irrevogável, mas não nos apercebemos disso: não notamos o irrevogável, e

---

<sup>47</sup> Cf. *Mor*, pp. 299 e 331 e *IN*, pp. 227-228, 238-239 e 262-263. Por intermédio da categoria do ter-tido-lugar, Jankélévitch nada mais expressa do que isto: 1) que nem todo o ter-sido é por força um ter-feito (uma vez que o acto temporal não supõe o acto humano); 2) que todo o ter-feito é por força um ter-sido (uma vez que o acto humano supõe o acto temporal) e; 3) que tanto o ter-sido como o ter-feito se inscrevem, como *factos que aconteceram*, no quadro de um processo histórico irrevogável.

<sup>48</sup> *IN*, pp. 262-263: «Inflammation ou congestion du devenir, l'irrévocable peut donc être considéré comme une crise dans la chronologie [...]» (p. 263). Cf. *Mor*, pp. 299 e 331.

só falamos dele quando se trata de um evento importante, e, sobretudo, de uma decisão»<sup>49</sup>.

Deste longo excurso, retenhamos aquilo que nos interessa reter: a demonstração do carácter irrevogável de tudo o que toma lugar na temporalidade, independentemente do facto de ter sido (ou não) expressamente modelado pela nossa acção. E, posto isto, perguntemos: como se relaciona essa demonstração com a interrogação que, no início do último capítulo, havíamos formulado? Designadamente: a do sentido do tempo-próprio, encarado como uma sucessão irreversível de momentos que se encontram prometidos à morte (e, portanto, à supressão do sentido que decorre da direcção do devir)<sup>50</sup>.

Vimo-lo: é sobre a irrevogabilidade da ocorrência que Jankélévitch está fazendo assentar a dor ética do remorso; será sobre ela que, pelas mesmas razões, o nosso autor fará assentar, também, o sentido metafísico do tempo. É que, tal como a vontade pode desfazer a coisa-feita, mas não o facto-de-termos-feito, a morte pode niilizar a vida, mas não o facto *infinito* de termos vivido uma vida *finita* (*vixisse*)<sup>51</sup>. Na realidade, o mesmo princípio que explica o desespero da má consciência (o da irrevogabilidade do ter-tido-lugar) explica, igualmente, a nossa confiança na existência, na medida em que ela se deixa considerar como um complexo de factos irrevogáveis que tiveram lugar no passado: porque aquilo que foi vivido não poderá jamais vir a ser desvivido (*dévecu*).

«[...] A morte niiliza o ser vivo e, perfazendo a obra da morte, o esquecimento apaga depois, pouco a pouco, aquilo que a morte poupou. Mas, mesmo quando a última recordação do defunto, e o último traço da sua passagem pela terra, e até o seu nome tiverem desaparecido da memória dos homens, permanecerá ainda, nessa obscura existência esquecida, desconhecida, aniquilada, esmagada pela massa dos séculos,

---

<sup>49</sup> *IN*, pp. 227-228: «[...] tout ce qui a lieu dans la temporalité est théoriquement irrévocable; mais on ne s'en aperçoit pas; on ne remarque l'irrévocable et on n'en parle que lorsqu'il s'agit d'un événement important et surtout d'une décision». Cf. *Mor*, p. 299: «[...] nous parlons plus spécialement de l'irréparable lorsque la transformation et la précipitation révolutionnaires, qui sont d'initiative humaine, prennent le pas sur la prétériton proprement dite et sur la fuite des heures; c'est alors le *facere* et c'est le *fiat* qui portent l'accent, mais non point le *factum*, ni le *fuisse*!».

<sup>50</sup> Nas próximas páginas, debruçar-nos-emos sobre os seguintes textos de Jankélévitch: *IN*, pp. 57, 76, 93-94, 261-262 e 273-274, *Par*, pp. 62-64, *Mor*, pp. 265-266, 298, 304 e 410-421, *CPM*, pp. 133-134, *PI*, pp. 90-91, *AVM* 2, pp. 191-192 e *Alt*, pp. 51, 73-74 e 214-215.

<sup>51</sup> Cf. *Mor*, p. 416: «[...] si la vie est éphémère, le fait d'avoir vécu une vie éphémère est un fait éternel». «*Vixisse*»: *Mor*, p. 413.

qualquer coisa de indestrutível e de inextinguível. E nada, absolutamente nada no mundo, pode abolir esse qualquer coisa»<sup>52</sup>.

E, adiante, esclarece-se qual é a exacta natureza desse «qualquer coisa»:

«[...] a morte destrói o todo do ser vivo, mas ela não pode aniquilar o facto de ter vivido; a morte reduz a pó a arquitectura psicossomática do indivíduo, mas a quoddidade da vida vivida [= facto-de-ter-vivido] sobrevive nessas ruínas. Tudo o que é da natureza do ser é destrutível [...]: só esse não-sei-quê de invisível e de impalpável, de simples e de metafísico a que chamamos quoddidade escapa à aniquilação. Nisso, pelo menos, há um imperecível do qual as garras da morte nunca se apoderam [...]»<sup>53</sup>.

De facto, para Jankélévitch, a morte constitui um evento paradoxal que, simultaneamente, afirma e nega o sentido do tempo: é que se, por um lado, ela revela o *não-sentido da futurição* ao precipitar todo o depois no *não-podendo-mais-vir-a-ser*, por outro, ela revela o *sentido da preterição* ao determinar todo o antes como *não-podendo-mais-não-ter-sido*. Recordêmo-lo: aquilo que colocava em causa o sentido do tempo era a circularidade ateleológica (*circularité atéléologique*) do processo diacrónico que ele promove, nomeadamente, o de uma existência que termina por onde havia começado, ou que somente emerge do não-ser para lhe ser devolvido, após o cumprimento de um estágio de sete ou oito décadas na vala comum da finitude. Como é bom de ver, esta linha de análise faz depender unilateralmente o sentido do tempo do sentido do futuro, da sua orientação vectorial (positiva) e da sua finalidade histórica (negativa), para concluir que o sentido da primeira é obnubilado pelo não-sentido da segunda. Ou melhor: pelo facto de que a futurição nada mais geraria, afinal de contas, do que a queda

---

<sup>52</sup> Mor, p. 414: «[...] la mort nihilise l'être vivant, après quoi, l'oubli, parachevant l'oeuvre de mort, efface peu à peu ce que la mort a épargné; mais alors même que le dernier souvenir du défunt et la dernière trace de son passage sur la terre et jusqu'à son nom auraient disparu de la mémoire des hommes, il resterait encore dans cette obscure existence oubliée, inconnue, anéantie, écrasée par la masse des siècles, il resterait quelque chose d'indestructible et d'inextinguible; et rien, absolument rien au monde ne peut abolir ce quelque chose».

<sup>53</sup> Mor, p. 414: «[...] la mort détruit le tout de l'être vivant, mais elle ne peut nihiliser le fait d'avoir vécu; la mort réduit en poussière l'architecture psychosomatique de l'individu, mais la quoddité de la vie vécue survit dans ces ruines; tout ce qui est de la nature de l'être est destructible [...]: seul ce je-ne-sais-quoi d'invisible et d'impalpable, de simple et de métaphysique que nous appelons quoddité échappe à la nihilisation. En cela du moins il y a un impérissable dont les griffes de la mort ne se saisissent jamais [...]».

do ente no abismo do não-ser, votando-o como tal a um acto de extinção que, para além de o reconduzir ao seu ponto de partida meôntico, parece ainda fazer tábua rasa do conjunto de episódios biográficos incrustados entre o princípio e o fim da sua peregrinação.

Ora, aquilo que a teoria da irrevogabilidade está oferecendo à metafísica do tempo de Jankélévitch é, justamente, a possibilidade de descobrir o passado como a sede mesma do sentido – de um sentido que é, não já função da direcção ou da finalidade *do que será*, mas função da ocorrência e da sedimentação *do que foi*<sup>54</sup>. Confrontamo-nos aqui com um estrato de sentido que, ao invés de se ver suprimido pela morte, é por ela consagrado quanto à sua quodidade. Pois, ao sancionar o termo absoluto da sequência de momentos que configuram a vida-própria, a morte não pode deixar de confirmar, a título póstumo, a totalidade dessa vida como um evento irrevogavelmente fixado no passado. Ou, se porventura assim preferirmos: como um grande instante (*grand instant*), cuja instanciação nenhuma força no mundo pode desinstanciar<sup>55</sup>.

«[...] A morte faz, quando muito, *como se* a vida não tivesse sido vivida; ela abole talvez os traços e até a recordação da encarnação... Mas, a morte não faz com *que* a vida não tenha sido vivida, ela não faz com que o facto da vida em geral seja coisa nula e não advinda, com que alguém não tenha existido, pecado, [...] sofrido e desaparecido para sempre. A morte [...] consagra, no entanto, o facto eterno de que um ser [...] viveu [...]»<sup>56</sup>.

Numa linguagem que sobressai pelo seu acento soteriológico, o «último Jankélévitch» não se cansará de identificar o ter-sido como «um adquirido inalienável», como «um penhor contra a aniquilação» ou como «um seguro contra o nada»<sup>57</sup>. Em suma: como o único viático de que dispõe uma ipseidade que, em razão da sua finitude,

---

<sup>54</sup> Cf. *Deb 1*, p. 105: «C'est pour le dogmatisme et c'est pour le finalisme qu'il n'y a 'sens' que s'il y a 'but', et que le but lui-même est représenté comme limite définitive, chose substantielle ou objectif fini à atteindre».

<sup>55</sup> Para a definição da existência como um «grande instante», cf. *PP*, pp. 255-256 e 263-264, *JNSQ 1*, pp. 137-138, *Mor*, pp. 86 e 414-416 e *Deb 3*, p. 294 & TONON, Alessandra, *Op. cit.*, pp. 130-132.

<sup>56</sup> *PI*, p. 90: «[...] la mort fait tout au plus *comme si* la vie n'avait pas été vécue, elle abolit peut-être les traces et jusqu'au souvenir de l'incarnation...: mais la mort ne fait pas *que* la vie n'ait pas été vécue, elle ne fait pas que le fait de la vie en général soit chose nulle et non advenue, que quelqu'un n'ait existé, péché, [...] souffert et à jamais disparu. La mort [...] consacre pourtant le fait éternel qu'un être [...] a vécu [...]». Cf. *PP*, p. 139, *MI*, p. 79 e *JNSQ 2.2*, pp. 136-137 & JERPHAGNON, Lucien, *Entrevoir et vouloir*, pp. 68-69.

<sup>57</sup> *IN*, pp. 76 («un gage contre l'anéantissement») e 273-274 («l'avoir-été [...] va nous apparaître [...] comme un acquis inaliénable et [...] une assurance contre le néant»). Cf., também, *Mor*, p. 410: «C'est donc finalement dans la vie elle-même [...] que nous trouverons le gage d'une existence impérissable».

está lançada na direcção do horizonte fechado que a sua própria morte representa<sup>58</sup>. Efectivamente, a partir do instante em que deu o seu primeiro passo na existência, o existente está salvo: porquanto basta que ele tenha-sido por um breve segundo para que, onto-logicamente, o seu já-não-ser (*n'être plus*) se distinga do não-ser absoluto (*n'être pas*), plasmando-se de maneira indissolúvel na passadidade do passado em geral. «O *Jam-non* já não é nada [...]. Mas, não se diria *Ele já não é*, se ele nunca tivesse sido! Metafísica é a diferença entre *Ele já não é* e *Ele não é*: o *Já nada* é para sempre distinto do nada puro e simples; ele é salvo da inexistência eterna, salvo para a eternidade»<sup>59</sup>.

Neste ponto, convirá talvez sublinhar o óbvio, mais precisamente: que, na sua tentativa de descrever a radical incorruptibilidade do ter-sido, o discurso de Jankélévitch se desmultiplica em adjectivos pertencentes ao campo semântico da permanência, apostrofando a quodidade, quer como «definitiva» (*«définitive»*), quer como «imperecível» (*«impérissable»*), mas, sobretudo, como «eterna» (*«éternel»*)<sup>60</sup>. Trata-se, neste derradeiro caso – e tal como o nosso autor reconhece –, de uma manifesta força de expressão, visto que a eternidade do ter-tido-lugar designa, quando muito, «[...] uma eternidade *tornada eterna*, uma eternidade que começou (e nunca acabará), e que é, pois, mais imortal do que eterna»<sup>61</sup>.

Seja como for, uma coisa é certa: esta afirmação da imortalidade ou da «eternidade sequente» do ter-tido-lugar-no-passado supõe, desde logo, que ele sobrevive de alguma forma à niilização da coisa-que-é-no-presente. De modo a fundamentar a possibilidade desta sobrevivência, as últimas obras de Jankélévitch cuidarão de forjar – em filigrana – uma teoria da inscrição (*inscription*) que, no limite, está sendo regida pela exigência de dar resposta a uma simples questão: onde se

---

<sup>58</sup> Cf. *IN*, p. 76: «L'avoir-été [...] est notre viatique sur le chemin du néant et de la mort [...]».

<sup>59</sup> *Mor*, p. 421: «Le *Jam-non* n'est plus rien [...]. Mais on ne dirait pas *Il n'est plus* s'il n'avait jamais été! Métaphysique est la différence entre *Il n'est plus* et *Il n'est pas*: le *Plus rien* est distinct à jamais du néant pur et simple; il est sauvé de l'inexistence éternelle, sauvé pour l'éternité». A nossa tradução para português deste fragmento eclipsa, necessariamente, a diferença de sentido que Jankélévitch nele introduz entre os substantivos «rien» (= o nada daquilo que foi) e «néant» (= o nada do que nunca foi). Cf. *PP*, p. 263: «[...] comme le presque-être est tout juste plus que le non-être, ainsi le jamais-plus est immédiatement en deçà du Jamais puisque lui, du moins, il aura été!».

<sup>60</sup> Cf., por exemplo, *AVM* 2, pp. 191-192, *PI*, pp. 89-91, *Mor*, pp. 414-416, *Par*, p. 67, *IN*, pp. 93-94, *Deb* 3, p. 265 e *Lis*, p. 167 (ter-sido = eterno); *Mor*, p. 410 e *Par*, pp. 62-64 (ter-sido = imperecível); *CPM*, pp. 133-134 e *IN*, pp. 261-262 (ter-sido = definitivo); *Mor*, pp. 416-417 e *IN*, pp. 273-274 (ter-sido = inalienável) e *Alt*, pp. 73-74 (ter-sido = perene).

<sup>61</sup> *Mor*, p. 304: «[...] une éternité devenue éternelle, une éternité qui a commencé (et ne finira jamais) et qui est donc plutôt immortelle qu'éternelle». Em relação à imortalidade da quodidade, cf. *Alt*, pp. 214-215. Para a distinção da imortalidade e da eternidade, cf. *Par*, pp. 62-64 e *CPM*, p. 168: «[...] il faut encore distinguer: l'éternité absolue; le sempiternel, c'est-à-dire l'éternité d'une chose qui n'a jamais commencé mais qui aura une fin; et l'immortalité, c'est-à-dire l'éternité d'une chose qui commence mais qui ne se terminera pas».

inscreve, afinal, a passagem do que passou<sup>62</sup>? Pergunta-se, neste contexto, pelo complemento circunstancial de lugar da inscrição, isto é: pelo sítio *onde* aquilo que se inscreve (= quodidade) estaria gramaticamente inscrito. Assim percebida, a nossa pergunta terá de ficar sem resposta: pois, responder-lhe seria assumir que o ter-tido-lugar é qualquer coisa (*res*) que poderia ser localizada algures no interior do espaço físico, qualquer coisa cuja situação poderia ser determinada pelo conhecimento das suas coordenadas de latitude e longitude. Digamo-lo então desde já: para Jankélévitch, a inscrição da quodidade não reivindica, de maneira alguma, a pré-existência de um suporte que fosse capaz de assegurar a sua preservação. À imagem e semelhança da memória bergsoniana (que não se encontra materialmente alojada no cérebro), o ter-tido-lugar conforma o objecto de uma inscrição que, em bom rigor, não se inscreve em lado nenhum<sup>63</sup>. Ou por outra: ela inscreve-se metafisicamente no seio de um tempo que, sendo tão imaterial como ela, só guarda do inscrito aquilo que nele não é coisa, a saber, o facto de ele ter advindo. «‘Tempo’ é o nome que damos a essa sobrevivência irrepresentável sem nada que sobreviva, nem nada *onde* o passado sobrevivente possa sobreviver», declara o nosso autor no âmbito do prefácio que consagrou a um livro de Philippe Fauré-Fremiet, para dar nota do modo como uma não-coisa (= quodidade) se inscreve «numa» outra não-coisa (= temporalidade)<sup>64</sup>.

Não se estranhe por conseguinte que, ao referir-se à inscrição da quodidade na temporalidade, Jankélévitch lance mão da mesma série de expressões que, noutra ocasião, havia utilizado para detalhar o carácter insubstancial do instante, sugerindo agora que o ter-tido-lugar se limita a atear um clarão (*éclair*) ou uma centelha (*étincelle*) «na noite do não-ser»<sup>65</sup>. Com efeito, como os instantes que habitam a metafísica de *Philosophie première*, a inscrição de que aqui se fala configura uma aparição desaparecente que, no seu encaço, está deixando somente um texto gravado a tinta invisível, um traço

<sup>62</sup> Cf. *Deb* 3, p. 265, *IN*, pp. 57, 76, 134, 146-148, 238-242 e 261-262, *Par*, pp. 25-26 e 62-64, *Mor*, pp. 300-304, *MC* 2, pp. 66-68, *Alt*, pp. 72-74 e *Schel*, p. 327.

<sup>63</sup> Acerca da relação estabelecida pela filosofia de Bergson entre o cérebro e a memória, cf. BERGSON, Henri, *Matière et mémoire*, 74 e segs., pp. 218 e segs., *L'énergie spirituelle*, 43 e segs., 129 e segs. e 191 e segs., pp. 847 e segs., 912 e segs. e 959 e segs., *La pensée et le mouvant*, 167 e segs., pp. 1385 e segs. & *Berg* 1, pp. 105 e segs., *PP*, pp. 152-153 e *MI*, pp. 69-70.

<sup>64</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir, in FAURÉ-FREMIET, Philippe, *Esquisse d'une philosophie concrète*, Paris, PUF, 1954, p. ix: «‘Temps’ est le nom que nous donnons à cette survivance irrepresentable sans rien qui survive ni rien où le passé survivant puisse survivre». Cf. *MI*, p. 60.

<sup>65</sup> Cf., entre muitos outros excertos possíveis, *IN*, pp. 272-274 («presque-rien», «lueur infinitésimale [...] clignotant dans la nuit du non-être»), *Par*, p. 63 («apparition disparaissante»), *Mor*, pp. 415-416 («très mince filet lumineux», «lueur minuscule», «petite lueur clignotante», «douteuse étincelle», «apparition disparaissante», «fragile fulguration», «feu follet dans la nuit», «presque-rien») e *JNSQ* 1, p. 137 («éclair au milieu de la nuit», «apparition disparaissante»).

(*trace*) sem linha ou um vestígio (*vestige*) sem corpo, cuja imortalidade se explica, não apesar da (*quavis*), mas exactamente por causa (*quia*) da sua falta de consistência<sup>66</sup>. Porque, se a coisa se presta, em virtude da sua morfologia, a um processo de progressiva corrosão temporal, o ter-tido-lugar, esse, denotando apenas o facto informe de que algo foi, subtrai-se por princípio à acção erosiva de um tempo que nada nele descobre que pudesse ser erodido. É o Jankélévitch de *Le pardon* quem o afirma:

«A coisa feita tem uma forma, um volume e uma massa. Sobre a sua morfologia, pode compreender-se que os anos tenham uma espécie de influência. O tempo precipita a deterioração da forma – ou, se não o tempo ele mesmo [...], pelo menos os factores físicos que agem temporalmente, e que desgastam [...] a forma, como as intempéries nivelam o relevo do solo e o perfil das montanhas [...]. Mas, [...] que influência terá a acumulação dos anos sobre o ‘facto-de-ter-feito’ para arredondar as suas arestas, rilhar os seus contornos, extenuar e destruir a sua trama? O tempo deixa necessariamente intacto aquilo que é desprovido de toda a massividade, por outras palavras, aquilo que é sem consistência nem resistência e, finalmente, sem existência substancial»<sup>67</sup>.

Metafísica quanto à sua grafia, a inscrição da quodidade é, também, imanente quanto ao modo da sua produção, na medida em que não reclama nada que transcenda ou seja exterior ao próprio tempo para nele se inscrever. Daí que, ao longo dos seus últimos escritos, Jankélévitch faça questão de vincar, por diversas vezes, que a irrevogabilidade da ocorrência não supõe a subsistência da memória psicológica. «[...] Mesmo se os habitantes do planeta se esquecessem todos juntos de que a coisa teve lugar, a coisa eterna e universalmente esquecida não subsistiria menos [...]: basta [para isso]

---

<sup>66</sup> Cf. *Mor*, p. 301: «Les traumatismes, même compensés et réparés, même en l’absence de toute séquelle décelable, s’inscrivent en caractères ineffaçables, quoique invisibles, dans l’histoire générale du développement personnel [...]». Ter-tido-lugar = traço/vestigio: *IN*, pp. 48, 94, 214 e 272, *Mor*, p. 261, *PI*, p. 87 e *Deb* 3, p. 265. Sobre o paradoxo do *quia* e do *quavis*, veja-se a p. 130 da nossa tese.

<sup>67</sup> *Par*, pp. 63-64: «La chose faite a une forme, un volume et une masse: sur sa morphologie on peut comprendre que les années aient une espèce d’influence; le temps précipite le délabrement de la forme, – ou sinon le temps lui-même [...], du moins les facteurs physiques qui agissent temporellement et qui émoussent [...] la forme, comme les intempéries nivellent le relief du sol et le profil des montagnes [...]. Mais [...] quelles prises l’accumulation des ans trouvera-t-elle sur le ‘fait-d’avoir-fait’ pour en arrondir les arêtes, en grignoter les contours, en exténuer et en user la trame? Le temps laisse nécessairement intact ce qui est dépourvu de toute massivité, en d’autres termes ce qui est sans consistance ni résistance, et finalement sans existence substantielle». Cf., igualmente, *Par*, p. 64: «Si le temps ne mord pas sur la quoddité de la faite, c’est parce qu’elle est impalpable et pour ainsi dire pneumatique».



que ela tenha tido lugar, nem que por um instante»<sup>68</sup>. E, logo a seguir, o nosso autor acrescenta: «aquilo que se atenua, e se extenua, e se desbasta pelo efeito do devir irreversível é a ressonância do evento e o seu eco cada vez mais longínquo, não o facto de que ele uma vez adveio»<sup>69</sup>.

Dir-se-á, e não sem razão, que, em *L'irréversible et la nostalgie*, Jankélévitch convoca a figura de uma sobreconsciência transcendente (*surconscience transcendante*), e, até, a de um céu meta-empírico (*ciel métémpirique*), por forma a fundamentar a imortalidade do facto-de-ter-tido-lugar<sup>70</sup>. Estamos perante um resquício de onto-teologismo de que a sua metafísica não carece para sustentar a inscrição da quodidade – inscrição que, na maioria dos seus textos, Jankélévitch faz depender exclusivamente da unidade interna do processo histórico.

«[...] Niilizar o ter-tido-lugar [...] seria niilizar a temporalidade por inteiro, [...] onde esse ter-tido-lugar está inscrito para sempre, [...] uma vez que ele é um dos seus momentos [...]. O ter-feito e o ter-sido modificaram definitivamente a história, e caracterizam, doravante, um certo tipo de sucessão irreversível. Sem esse ter-tido-lugar, a história seria uma outra história»<sup>71</sup>.

E, algumas páginas mais à frente, remata-se:

---

<sup>68</sup> *IN*, p. 238: «[...] même si les habitants de la planète oubliaient tous ensemble que la chose a eu lieu, la chose éternellement et universellement oubliée n'en subsisterait pas moins [...]; il suffit qu'elle ait eu lieu, fût-ce un instant».

<sup>69</sup> *IN*, pp. 238-239: «Ce qui s'atténue et s'exténue et s'amenuise par l'effet du devenir irréversible, c'est le retentissement de l'événement et son écho de plus en plus lointain, non pas le fait qu'il est une fois advenu». A respeito da natureza meta-mnémica da quodidade, cf., ainda, *Deb* 3, p. 265, *IN*, pp. 48-49, 76, 226 e 273-274, *Par*, pp. 62-64, *Mor*, pp. 260-261, 265-266, 300-301 e 413-414, *PI*, pp. 90-91 e *MC* 2, pp. 66-68.

<sup>70</sup> Cf., respectivamente, *IN*, pp. 94 e 238.

<sup>71</sup> *IN*, p. 242: «[...] nihiliser l'avoir-eu-lieu [...] serait nihiliser la temporalité tout entière, [...] où cet avoir[-]eu-lieu est inscrit à jamais, [...] puisqu'il en est un moment [...]; l'avoir-fait et l'avoir-été ont modifié définitivement l'histoire et caractérisent désormais un certain type de succession irréversible; sans cet avoir-eu-lieu l'histoire serait une autre histoire». Jankélévitch recupera, neste passo, uma herança schellinguiana. Cf. SCHELLING, F.W.J., *System der gesamten Philosophie*, § 313, pp. 562-565, *Philosophische Untersuchungen*, p. 387, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, p. 428, *Die Weltalter* (1815), pp. 228 e segs., *Darstellung des Naturprozesses*, pp. 382-384, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, lição VIII, p. 198 e lição XXI, p. 499, *Philosophie der Mythologie*, lição III, pp. 49-54, *Philosophie der Offenbarung*, lição VII, p. 131 e lição XXI, p. 482, assim como as pp. 97-98 da nossa tese.

«[...] o ter-tido-lugar está [...] inscrito irrevogavelmente no passado de uma sucessão irreversível, que consagra *ela mesma* o seu carácter definitivo»<sup>72</sup>.

Na realidade, por oposição à vasta generalidade das onto-teo-logias clássicas, a metafísica de Jankélévitch está encarando o tempo, não como uma excrescência ou preâmbulo da eternidade (e, portanto, como algo que teria o seu valor fora ou para além de si), mas como a própria sede da edificação do eterno. «O tempo é o próprio processo moral de restauração, e não o intervalo de que dispomos para essa restauração», escreve o nosso autor nas notas que, em 1965, dedicou à preparação de um curso sobre o tempo e a vida moral<sup>73</sup>. Nesta óptica, a sua filosofia não pode deixar de emergir como um esforço de justificação do sentido da finitude que, lado a lado com o bergsonismo, recusa abraçar o *pathos* da deserção e da evasão, de maneira a enraizar o valor em plano de imanência. Pois, aqui, o tempo não é mais um lugar de exílio: ele é, isso sim, o único lugar.

«Que o valor, concentrado pela escatologia no termo da história, se distribua por toda a extensão do devir, abençoando e santificando, como uma oração contínua, cada minuto da nossa quotidianidade! [...] Que todos os dias [...] sejam para nós dias de festa! [...] Porque há um messianismo continuado que não deixaria de parte nenhuma porção do devir. Esse messianismo seria a revalorização do intervalo e a recuperação do devir por inteiro»<sup>74</sup>.

Melhor síntese da metafísica do tempo de Jankélévitch não conhecemos.

---

<sup>72</sup> IN, p. 261: «[...] l'avoir-eu-lieu est sinon enregistré dans un registre, du moins inscrit irrévocablement dans le passé d'une succession irréversible qui en consacre *elle-même* le caractère définitif» (nossos sublinhados). Cfr. BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, 16, p. 508: «Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit».

<sup>73</sup> TVM, p. 107: «Le temps est le processus moral de restauration même et non l'intervalle dont nous disposons pour cette restauration».

<sup>74</sup> AES, p. 162: «Que la valeur, concentrée par l'eschatologie au terme de l'histoire, se distribue sur toute l'étendue du devenir, bénissant et sanctifiant, comme une prière continue, chaque minute de notre quotidienneté! [...] Que tous les jours [...] soient pour nous jours de fête! [...] Car il y a un messianisme continué qui ne laisserait en friche aucune portion du devenir. Ce messianisme serait la revalorisation de l'intervalle et la récupération du devenir tout entier».

## CONCLUSÃO

Na Introdução da nossa tese, enunciámos a hipótese que, daí em diante, ela deveria ser capaz de provar: a de que a metafísica de Jankélévitch constituiria, em última instância, uma tentativa de proceder à reconciliação das polaridades antitéticas do tempo e da eternidade. Foi uma tentativa que, desde o começo, procurou conjugar duas exigências aparentemente incompatíveis: 1) a de firmar o valor absoluto do tempo e; 2) a de firmar o tempo como o motor da construção do eterno (o que, *prima facie*, significa: relativizar o tempo, entendendo-o como algo que serviria para outra coisa). Vimo-lo: as duas parcelas desta complexa equação dividiram o espírito do jovem Jankélévitch, cativando-o, ora na direcção de uma filosofia que, como a de Bergson, identifica o tempo com a *posição do absoluto* (Capítulo I.I), ora na direcção de uma filosofia que, como a de Schelling, identifica o tempo como uma *mediação para o absoluto* (Capítulo I.II), consagrando-o como o lugar da negação e da regeneração de uma unidade cindida. Neste ponto (aporético) se deteve a Parte I da nossa tese.

Uma vez expostos os termos do problema, cuidámos de determinar o sentido (leia-se, a evolução histórica e contextual) que Jankélévitch imprimiu à sua própria intuição da temporalidade, seguindo *per gradus debitos* a série de etapas que lhe permitiram conciliá-la com a ideia de eternidade. De modo a fazê-lo, precisámos primeiro de mostrar como a intuição do tempo de que se fala foi filtrada por uma metafísica da criação (a de *Philosophie première*) que, em linha com a teologia negativa, coloca o princípio absoluto do ser para além de todo o ser (Capítulo II.I), sinalizando-o, em coerência, como um acto omniponente desprovido de consistência ôntica. Nesse processo, encarregámo-nos também de pôr a nu o corolário da filosofia da criação assim erigida, designadamente: a segregação de um dualismo entre as esferas do ser e do acto que, de acordo com o autor de *Philosophie première*, só pode ser descontinuamente recosido nos instantes em que, rompendo a trama do já-dado, o homem arrisca *recriar*. Estamos em presença de uma maneira de suturar o dualismo do ôntico e do tético que,

tal como tivemos a ocasião de verificar (Capítulo III.I), redundou apenas na geração de uma insanável dualidade temporal: aquela que opõe entre si 1) um instante que cria mas não dura e; 2) um intervalo que dura mas não cria.

Dir-se-á, talvez, que incorremos aqui numa «deriva» que poderíamos ter evitado, isto é: que não teria sido necessário detalhar a metafísica da criação de Jankélévitch (e o conjunto de problemas que dela decorrem), para explicar como o autor opera a síntese do tempo e da eternidade. Contudo, sem esse «desvio hermenêutico», seriam virtualmente ininteligíveis a epistemologia e a ontologia do tempo que ocupam as páginas de *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (Capítulos III.II e III.IV). Através delas, o que se visa? A cicatrização da ferida que *Philosophie première* havia aberto entre o ser e o acto, o princípio e o principiado, por via de uma concepção do tempo que o descreve como uma *posição continuada de ser*, como uma simbiose permanente de intervalo e de instante, que seria capaz de dar continuidade à centelha da onto-génese. Nesse movimento, tentámos ainda mostrar como a ontologia do tempo de Jankélévitch implica, obrigatoriamente, um confronto histórico-crítico com a ideia de substância (*οὐσία*/*substantia*). Ou por outra: com a ideia de que o ente enquanto tal se deixaria definir em função de um núcleo estável e imutável, que antecederia, viabilizaria e transcenderia a sua especificação temporal (Capítulos III.III e III.IV).

Pode perguntar-se, de novo, se esta digressão estava sendo estritamente reclamada pelo exercício de fundamentação que, no início, nos propusemos realizar. Que o mesmo é perguntar: teria sido realmente necessário determinar o tempo como acto (e evidenciar como a ele se reduz a totalidade do ser), para demonstrar, depois, como o nosso autor reconduz o eterno ao temporal? À primeira vista, o problema capital dos últimos capítulos da nossa tese (o do sentido do tempo-próprio) parece dispensar em absoluto estas mediações, limitando-se a questionar pelo nexo de uma vida que, por força da sua orientação irreversível e da sua finitude estrutural, se encontra prometida *a priori* ao não-ser e ao não-sentido da morte (Capítulo III.V). Porém, e como oportunamente fizemos notar, a reabilitação filosófica do sentido do tempo vivido que, nas suas últimas obras (*La mort* e *L'irréversible et la nostalgie*, sobretudo), Jankélévitch está levando a cabo, depende, na sua raiz, não somente da afirmação do tempo como o único lugar da conjugação do verbo ser, mas também da afirmação do tempo como um acto. Ou seja: como uma sucessão articulada de actos que, graças ao carácter imutável da passadidade, se cristalizam irrevogavelmente na história como uma série de factos

eternos (ou, pelo menos, imortais), engendrando desta maneira a permanência no coração do devir (Capítulo III.VI).

O método de trabalho que seguimos no decurso das páginas que precederam foi, então, um método irónico, que apenas se afastou da hipótese inicial para melhor a comprovar no fim – num fim que recupera aquilo que estava já confusamente no início, oferecendo-lhe uma forma mediatizada, testada, experimentada.

«A consciência irónica é uma consciência que se nega para melhor se afirmar, que diz não ao seu próprio ideal, e depois nega essa negação [...]. Duas negações anulam-se, dizem as gramáticas. Mas, aquilo que as gramáticas não nos dizem é que a afirmação assim obtida tem um som totalmente diferente do que aquela que se instala desde logo, sem passar pelo purgatório da antítese»<sup>1</sup>.

E, na imediata sequência desta passagem, Jankélévitch remata:

«A linha recta não é tão curta quanto isso, e o tempo perdido é, por vezes, o melhor empregue. Se o pensamento aceita a demora da mediação, não é para fazer cerimónias, mas para que as suas proposições sejam de boa tempera»<sup>2</sup>.

Mas, por que razão optámos por desnudar somente *sub finem* o esquema e os princípios metodológicos que – dizêmo-lo agora – governam o nosso trabalho? Não deveriam eles, pelo contrário, ter sido expostos e justificados logo no começo? De modo algum. Pois, isso equivaleria a pressupor (para nos socorrermos de uma disjunção

---

<sup>1</sup> *Ir 1*, p. 54: «La conscience ironique est une conscience qui se nie pour mieux s'affirmer, qui dit non à son propre idéal, puis nie cette négation [...]. Deux négations s'annulent, disent les grammairiens: mais – ce que les grammairiens ne nous disent pas – l'affirmation ainsi obtenue rend un tout autre son que celle qui s'installe du premier coup, sans passer par le purgatoire de l'antithèse».

<sup>2</sup> *Ir 1*, p. 54: «La ligne droite n'est pas si courte que cela et le temps perdu est quelquefois le mieux employé. Si la pensée accepte le retard de la médiation, ce n'est pas pour faire des cérémonies, mais pour que ses propositions soient de belle trempe». Cf. *Rhap*, p. 226 e *AES*, p. 218. A respeito da ironia, cf. *Ir 3*, *passim*, *Schel*, pp. 149-158, *MC 1*, p. 152, *MC 2*, pp. 112-113, *Rav 1*, p. 98, *Men 1*, pp. 38 e segs. e 77-78, *Mal*, pp. 23-24, 37, 44 e 68-69, *TV 1*, pp. 9, 37, 61, 65, 71-72, 76, 171, 326-327, 344, 553-554, 645, 740 e 760, *TV 2.1*, p. 32, *TV 2.2*, p. 405, *TV 2.3*, pp. 1301 e 1389, *PP*, p. 173, *AVM 2*, pp. 13 e 119, *JNSQ 1*, p. 210, *JNSQ 2.2*, pp. 30-31, 72, 75, 81, 141 e 176, *JNSQ 2.3*, p. 24, *Noc 2*, p. 169, *AES*, pp. 218-220, *Mor*, pp. 374 e 381, *QPI*, pp. 153 e segs., *PM*, pp. 105, 149 e 173, LISCIANI-PETRINI, Enrica, *Memoria e poesia*, pp. 96-105, MONTMOLLIN, Isabelle de, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, pp. 171-181, TONON, Alessandra, *Op. cit.*, pp. 213-227, CANILLI, Adele, «L'ironia nel pensiero di Vladimiro Jankélévitch», *Pensiero*, 9 (Milano, 1964), pp. 105-124 & PREZZO, Rosella, «Pensare fino al limite dell'ironia. Nota su Jankélévitch et Nietzsche», *Aut aut* (Firenze, 1987), pp. 171-180.

bergsoniana que Jankélévitch faz sua) que a ordem lógica da *explicação* antecede e condiciona a ordem heurística da *descoberta*. Ou melhor: que o método (μέθοδος) seria, não o resultado de um caminho (ὁδός) que se foi gradualmente fazendo, mas um plano já-feito que anteciparia e definiria, exteriormente e *a priori*, as várias etapas do caminho a fazer<sup>3</sup>.

Seja como for, uma coisa é certa: tratou-se aqui, não de percorrer o mais curto trajecto possível (como é exigível nos domínios do lógico, do mecânico e do utilitário), mas de acompanhar o desdobramento histórico de uma intuição do tempo que se foi temporalmente concretizando, e que, como todo o deveniente orgânico<sup>4</sup>, faz florescer no fim a semente que havia plantado no início. Entre os dois extremos do nosso périplo, limitámo-nos a desenvolver um movimento de progressiva *interiorização* (*Erinnerung*) da hipótese que a metafísica do tempo de Jankélévitch esboçou desde a primeira hora – a da eternidade do temporal –, sondando o conjunto de transformações a que ela foi sendo submetida ao longo dos anos, apenas para fundadamente a *recordarmos* (*erinnern*) no quadro da nossa conclusão<sup>5</sup>.

«[...] O fim é por todo o lado de novo idêntico ao começo, e nem sequer é propriamente mais do que o começo manifestado e fixado como tal, ao passo que aquilo que está no começo não é propriamente mais do que o

---

<sup>3</sup> Cf. PDP («Deux philosophes de la vie. Bergson, Guyau», 1924), pp. 52-55, *Berg 1*, pp. 13-33 e 77, *Berg 2*, pp. 184-185 e 229-231, *Rhap*, p. 220, *JNSQ 1*, pp. 262-263 e *Mor*, pp. 183 e segs., BERGSON, Henri, *Essai*, 118 e segs., 130, 134-135, 142-144, 165-166 e 172, pp. 104 e segs., 114, 117-119, 124-126, 143-145 e 149-150, *Matière et mémoire*, 135-136, pp. 266-267, *L'évolution créatrice*, 47, 51-52 e 238, pp. 534-535, 538 e 696, *L'énergie spirituelle*, 138, p. 919, *Les deux sources*, 72-73, 189, 229-231, 240, 284-285, 313-314 e 328-329, pp. 1036-1037, 1128, 1159-1160, 1168, 1202-1203, 1225-1226 e 1237-1238, *La pensée et le mouvant*, 14 e segs. e 110-111, pp. 1263 e segs. e 1339-1341 & ESPINOSA, Baruch, *Opera*, vol. I, *Tractatus de intellectus emendatione*, p. 12: «Cum itaque veritas nullo eget signo, sed sufficiat habere essentias rerum objectivas, aut, quod idem est, ideas, ut omne tollatur dubium; hinc sequitur, quod vera non est Methodus signum veritatis quaerere post acquisitionem idearum; sed quod vera Methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae objectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerantur» (nossos sublinhados).

<sup>4</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Mythologie*, lição XIII, p. 280: «[...] in allem was ein organisch Werdendes ist, wird der Anfang erst in dem Ende Klar. [...] Überall also legt hier das Spätere Zeugnis über die Bedeutung des früheren ab».

<sup>5</sup> Empregue com frequência por Hegel e Schelling, o substantivo germânico «*Erinnerung*» (que simultaneamente significa «interiorização» e «recordação») denota de forma elíptica, nas suas filosofias, a unidade viva de um processo histórico cujos diferentes momentos mutuamente se implicam. Cf. *Schel*, pp. 206-207 e 271, *Men 1*, pp. 70-75, *MI*, p. 79, *Fau 3*, p. 342 e *JNSQ 2.2*, pp. 136-137 (acerca do duplo sentido da expressão), HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, pp. 575-591, *Werke*, vol. X, 1986, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), vol. III, «Philosophie des Geistes», §§ 452-454, pp. 258-262 (*Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome*, vol. III, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992) & SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, parte I, vol. X, *Ueber der Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch*, p. 29 (*Clara ou du lien de la nature au monde des esprits*, trad. Elisabeth Kessler, Paris, L'Herne, 1984), *Erlangen Vorträge*, pp. 232 e 237-239, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, p. 117, *Philosophie der Mythologie*, lição XXVII, p. 625 e *Philosophie der Offenbarung*, lição XXXIII, p. 250: «Gleichwie das Ende sieht stets des Anfangs wieder erinnert».

fim ainda não posto como tal e, por essa razão, exposto a uma reversão, a um processo e a uma restauração»<sup>6</sup>.

«Um sistema está completo quando é reconduzido ao seu ponto de partida», escreve o Schelling do *System des transcendentalen Idealismus*<sup>7</sup>. Todavia, e como o Deus das *Philosophische Untersuchungen*, a metafísica do tempo de Jankélévitch configura, não um *sistema* (por muito que nisso insistam comentadores como Lucien Jerphagnon e Alexis Philonenko), mas uma *vida*<sup>8</sup>. Dissemo-lo no começo<sup>9</sup>: a filosofia com a qual nos confrontamos não obedece a um modelo *arquitectónico*, onde a totalidade *decorre* da aplicação mecânica de um projecto já-traçado – ela obedece, isso sim, a um modelo *musical*, onde a totalidade *nasce* da germinação orgânica de uma intuição que se vai traçando<sup>10</sup>. Assim, no intervalo que medeia entre 1924 e 1983, entre a redacção de *Plotin* e a publicação de *La présence lointaine*, aquilo que descortinamos é, em lugar de uma *relação* contínua e articulada de *proposições*, uma *sucessão* errática e descontínua de *variações* que, a despeito da sua aparência desconexa, acabam sempre por regressar ao tema principal. Isto é: a uma concepção original e originária do tempo, que se camufla por detrás de uma série de livres meditações sobre o remorso, as virtudes ou o perdão.

Estamos em face de um método de composição que, no estudo monográfico que dedicou à obra de Fauré, Jankélévitch designa como falsa modulação (*fausse modulation*),

---

<sup>6</sup> SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, lição XXI, p. 482: «[...] das Ende überall wieder dem Anfang gleich und eigentlich nur der nun als solcher herausgesetzte und festgestellte Anfang ist, während das Anfängliche eigentlich nur das noch nicht als solches gesetzte, und darum einem Umsturz, einem Proceß und einem Wiedergebrachtwerden Ausgesetzte Ende ist». Cf., igualmente, *Op. cit.*, lição XXVIII, p. 117 («das Ende offenbart, was im Anfang war») e *Philosophie der Mythologie*, lição XXVIII, p. 645 («am Ende zeigt sich, was im Anfang war»).

<sup>7</sup> SCHELLING, F.W.J., *System des transcendentalen Idealismus*, p. 628: «Ein System ist vollendet, wenn es in seinem Anfangspunkt zurückgeführt ist».

<sup>8</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen*, p. 399 («in dem gottlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben») & PDP («Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau», 1924), p. 53 («une doctrine philosophique c'est un [...] organisme, un être vivant, une véritable individualité [...]») e *Berg 1*, pp. 30-32 e 89-90. Cf., também, JERPHAGNON, Lucien, *Op. cit.*, p. 19: «[...] cette pensée étonnamment une et mieux systématisée que si elle s'était tactiquement agencée en système». Por sua vez, Alexis Philonenko acredita a tal ponto que a filosofia do nosso autor conforma um sistema, que não hesita em colocar o termo no subtítulo da vasta obra que votou à sua revisitação (*Jankélévitch. Un système de l'éthique concrète*).

<sup>9</sup> Cf. as pp. 32-33.

<sup>10</sup> Para a oposição da música à arquitectura, cf. *Rhap*, pp. 150 e 238 e *Berg 2*, p. 182. Henri Gouhier terá sido, porventura, o primeiro a entrever (logo em 1932) a essência musical do método jankélevitchiano. Cf. GOUHIER, Henri, «Vladimir Jankélévitch: Bergson», in *VL*, p. 415: «Il y a peut-être deux grands types de philosophies: les philosophies d'architectes et les philosophies de musiciens. Celle de Bergson est du second group et il me semble que la musique n'ait pas seulement donné à M. Jankélévitch ses plus heureuses métaphores. J'imagine qu'elle a exercé une action plus spirituelle dans cet accord de deux pensées».

como resolução circular (*résolution circulaire*), ou, ainda, como modulação circular (*modulation circulaire*).

«[...] [Na música de Fauré] vemos aparecer [...] aquilo a que chamaria de bom grado a ‘falsa modulação’, e que é, por assim dizer, uma finta do sentimento, um sorriso do espírito: tratam-se de incursões fugitivas num tom amiúde muito distante, a partir do qual o músico volta a apanhar prontamente, como um escamoteador, a sua tonalidade inicial [...]»<sup>11</sup>.

E, na terceira edição da mesma obra, o nosso autor acrescenta:

«[...] e como o próprio Ulisses, no termo do seu longo périplo, reencontra a Ítaca da sua nostalgia, o discurso faureano reencontra a Ítaca da tonalidade inicial, depois de muitos circuitos e de excursões mais ou menos longínquas. Aquilo a que chamávamos ‘modulação’ circular, e que é de facto uma modulação simulada, traz-nos assim de volta à nossa pátria. A ‘modulação’ circular é, como o périplo de Ulisses, um regresso (*nostos*)»<sup>12</sup>.

Da multiplicação destas falsas modulações, o que resulta? Não a *progressão linear de uma dedução*, mas a *digressão circular de uma intuição* que, antes de regressar a si para se confirmar, precisa de libertar todas as promessas de sentido que em si alberga. De maneira a libertá-las, o pensamento de Jankélévitch entregar-se-á a um continuado exercício de improvisação que, ao distanciar-se do seu centro irradiante, engendra um caleidoscópio onde o motivo do tempo vai sendo reexposto a partir de uma multiplicidade de pontos de vista<sup>13</sup>. Na verdade, longe de adoptar a forma académica e

---

<sup>11</sup> *Fau 1*, pp. 55-56: «[...] on voit apparaître [...] ce que je appellerais volontiers la ‘fausse modulation’, et qui est pour ainsi dire une feinte du sentiment, un sourire de l’esprit: ce sont des incursions fugitives dans un ton souvent fort éloigné à partir duquel le musicien rattrape prestement, comme un escamoteur, sa tonalité initiale [...]».

<sup>12</sup> *Fau 3*, p. 275: «[...] et comme Ulysse lui-même, au terme de son long périple, retrouve l’Ithaque de sa nostalgie, ainsi le discours fauréen, après bien des circuits et des excursions plus ou moins lointaines, retrouve l’Ithaque de la tonalité initiale. Ce que nous appelions ‘modulation’ circulaire, et qui est en fait une modulation simulée, nous ramène ainsi dans notre patrie; la ‘modulation’ circulaire est, comme le périple d’Ulysse, un retour (*nostos*)». Cf. *Fau 3*, pp. 244, 260-261 e 350: «La résolution ‘circulaire’ ne s’éloigne du ton que pour y revenir [...]; le discours revient constamment au ton principal comme Ulysse revient à Ithaque...».

<sup>13</sup> A respeito da metáfora do caleidoscópio, cf. *Rhap*, pp. 59-60: «Rimski[-Korsakov] lui-même n’a-t-il pas comparé sa *Shéhérazade* à un kaléidoscope dans lequel certains motifs rhapsodiques s’ordonnent en



pré-determinada da sonata clássica (cujas semelhanças com o discurso lógico o nosso autor repetidamente sinalizou)<sup>14</sup>, a filosofia de que aqui se fala assume – como as obras de Liszt, Rimski-Korsakov ou Albéniz – a forma-em-formação da improvisação rapsódica. Não se estranhe então que, no capítulo de *La rhapsodie* que consagrou ao exame da improvisação musical, Jankélévitch pareça surpreender furtivamente os princípios capitais da sua própria metodologia, que, a fazer fé na pertinência do espelhamento que propomos, assentaria no desejo de «pôr à prova» uma dada intuição. Como? Auscultando, em trânsito, as vias que ela abre, as resistências que ela suscita, num processo que, admitindo aporias provisórias e reinvenções *in media res*, corre sempre o risco de se perder pelo caminho e, até, de se deixar devorar pela sua própria vontade de errância.

«O improvisador [...] solicita uma sugestão melódica, para experimentar todas as possibilidades de música que ela contém [...]: ele ensaia às apalpadelas várias direcções sucessivas, antes de encontrar aquela que lhe permitirá ir mais longe [...]. Também pode acontecer que ele caia num impasse, que o obrigue a voltar atrás: tal ideia esboçada revela-se sem saída, ou de um rendimento muito decepcionante... Quem diz improvisação diz falsa manobra, retrocessos caprichosos e desvios inúteis. [...] [Aqui] é preciso esgotar todas as soluções, sondar o impasse, tocar e retocar os temas para deles fazer jorrar, de súbito, a música implícita. O improvisador [...] tenta a sua boa sorte, no curso de uma série de ensaios e de repetições onde o sucesso não está garantido, e onde a poupança de tempo, a ordem dos problemas, [...] passam para segundo plano. A ordem doutrinal, tal como ela deveria ser, dá lugar à desordem heurística, tal como ela é»<sup>15</sup>.

---

réarrangements toujours variés?». A respeito da reexposição, cf. *IN*, p. 26 e *MI*, pp. 35 e 117: «Réexposer un thème, c'est donc lui prêter un sens et un éclairage nouveaux, quand ce ne serait qu'en raison du moment ultérieur où cette réapparition se produit [...]».

<sup>14</sup> Cf. *Rhap*, pp. 25-26, *MI*, pp. 25-26 e *Deb* 3, pp. 136-137.

<sup>15</sup> *Rhap*, p. 220: «L'improvisateur [...] sollicite une suggestion mélodique pour éprouver toutes les possibilités de musique qu'elle contient [...]: il essaye à tâtons plusieurs directions successives avant de trouver celle qui lui permettra de s'engager le plus loin [...]. Aussi lui arrive-t-il de s'engager dans une impasse, qui l'oblige à revenir sur ses pas: telle idée ébauchée s'avère sans issue, ou d'un rendement très décevant... Qui dit improvisation dit fausse manœuvre, rebroussements capricieux et détours inutiles. [...] Il faut épuiser toutes les solutions, sonder l'impasse, manier et remanier les thèmes pour en faire jaillir soudain la musique implicite. L'improvisateur [...] tente sa bonne chance au cours d'une série d'essais et de répétitions dont le succès n'est pas garanti et où l'épargne de temps, l'ordre des problèmes, [...] passent au second plan. L'ordre doctrinal tel qu'il devrait être fait place au désordre heuristique tel qu'il est». A questão da improvisação foi

Trata-se de uma filosofia que, como é bom de ver, se mostra marcada pela indissociável unidade que nela se estabelece entre a forma e o conteúdo, entre *aquilo que diz* (a temporalidade) e *a maneira como o diz* (musicalmente). Aqui – como em todo o pensamento que se desenvolve de modo orgânico –, a forma não é qualquer coisa que pudesse ser imposta por decreto arbitrário ao conteúdo: ela é, ao invés, a essencialização ou a vinda ao ser do conteúdo ele mesmo (que, num perfeito dinamismo de co-implicação, configura por seu lado a condição *sine qua non* da essencialização da forma). Pois, tal como a forma representa o lugar onde o conteúdo se autoconstitui enquanto tal (e fora do qual ele nem sequer seria), o conteúdo representa o estofo de uma forma que, sem ele, nada seria capaz de enformar<sup>16</sup>.

Mas, pode aventar-se (a não ser por metáfora) que tempo e música são o mesmo? Que o não são, prová-lo-ia desde logo, se necessário fosse, o facto de que o tempo não carece de maneira alguma da música para devir. Pelo contrário, na ausência do tempo que conforma a base dos seus encadeamentos acústicos, a música, evidentemente, nada seria. O que significa isto? Significa que, muito embora ela não seja *o tempo*, a música depende dele na sua raiz, dando-se, segundo uma feliz expressão de Jankélévitch, como uma «estilização do tempo»<sup>17</sup>, ou, se preferirmos, como uma determinação estética da sucessão que lhe subjaz e que possibilita as suas operações.

Talvez seja por isso que, no epicentro da única obra em que Jankélévitch empreendeu a construção de uma filosofia da música sustentada – a saber: *La musique et l'ineffable* (1961)<sup>18</sup> –, aquilo que descobrimos é uma reexposição da intuição do tempo

---

abordada por Jankélévitch em: *Rav* 1, pp. 118-119, *TV* 1, pp. 772-775, *TV* 2.2, p. 340, *PP*, pp. 166 e 226-229, *Rhap*, pp. 151 e 204-244, *JNSQ* 1, pp. 242-243 e 255, *JNSQ* 2.2, pp. 162-163 e *QPI*, p. 232. Cf., ainda, PÉRIGORD, Monique, «Vladimir Jankélévitch ou improvisation et *kairos*», *Revue de métaphysique et de morale*, 79 (Paris, 1974), pp. 223-252. *Nota bene*: é a forma improvisada que as reflexões do nosso autor estão revestindo que, em última instância, justifica o seu permanente desejo de se retrabalhar, regressando a textos já publicados para os reformular, ou seja, para desencadear, rapsodicamente, as virtualidades que neles estavam ocultas, ou para explanar linhas de investigação que haviam ficado simplesmente esboçadas. Veja-se, a este propósito, GOUHIER, Henri, *Art. cit.*, p. 413 e as pp. 24-25 da nossa tese.

<sup>16</sup> Em relação à unidade da forma e do conteúdo de toda a verdadeira filosofia, cf. HEGEL, G.W.F., *Werke*, vol. VI, 1986, *Wissenschaft der Logik II*, pp. 94-96 (*Hegel's science of logic*, trad. A.V. Miller, London-New York, G. Allen & Unwin-Humanities Press, 1969).

<sup>17</sup> *MI*, p. 151: «[...] la musique [...] est une stylisation du temps [...]». Cf. STRAVINSKY, Igor Fedorovitch, *Poétique musicale. Sous forme de six leçons*, Paris, Flammarion, 2000, p. 81: «La musique est [...] un art chronique, comme la peinture est un art spatial. Elle suppose avant tout une certaine organisation du temps, une 'chrononomie' [...]».

<sup>18</sup> Neste texto coalesce uma estética musical que – à imagem da própria teoria jankélévitchiana do tempo – se disseminou livremente através dos estudos que o autor dedicou aos seus compositores e géneros de eleição. Convém ademais fazer notar que, entre 1944 e 1945, Jankélévitch assumiu o cargo de director das emissões da Radio-Toulouse, tendo à época assegurado a organização de diversos concertos e festivais. Cf. *VL*, Cartas a Beauduc de 11 de Setembro, 30 de Novembro e 26 de Dezembro de 1944, e de 5 de Agosto de 1945, pp. 301-306 e 308-309. Para além do mais, a reputação de Jankélévitch enquanto pianista amador era

com a qual anteriormente nos confrontámos. Antes disso, encontraremos também uma musicologia que, considerada nas suas grandes linhas de força, se limita a fazer variar (aplicando-as à música) algumas das obsessões maiores da metafísica do nosso autor, em particular: aquelas mesmas que nos foram ajudando a vertebrar as páginas da nossa tese.

Assim, no início de *La musique et l'ineffable*, localizamos: 1) a definição da *natureza irracional* da música (concebida como uma operação que «se cumpre à margem da verdade», submetendo-nos a uma «etiologia fraudulenta» onde a causa sonora não dá razão dos efeitos emocionais que suscita)<sup>19</sup>; 2) a crítica de uma *tradição filosófica* que, ao

---

bem conhecida nos círculos intelectuais da Paris do seu tempo. Cf., por exemplo, ARNALDEZ, Roger, «L'aventure philosophique avec Gabriel Marcel», in SACQUIN, Michèle (ed.), *Gabriel Marcel. Colloque organisé par la Bibliothèque Nationale et l'Association «Présence de Gabriel Marcel», 28-30 Septembre 1988*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1989, p. 61: «En dehors des 'Vendredis' de G. Marcel, je voudrais évoquer des réunions qu'il tenait parfois chez lui le soir et auxquelles il conviait plusieurs philosophes importants: Jean Wahl, Jacques Maritain, Eugène Minkowski, [...] Paul-Louis Landsberg, Nicola Berdiaeff. Venait aussi Vladimir Jankélévitch qui charmait l'assistance en jouant au piano des Nocturnes de Fauré. Nous étions invités à ces séances, mais en simples auditeurs. Quelle chance pour nous de voir et d'écouter tous ces maîtres dans une certaine intimité, conversant entre eux loin du grand public!». Para leituras da filosofia da música de Jankélévitch, cf. LISCIANI-PETRINI, Enrica, *L'apparenza e le forme. Filosofia e musica in Jankélévitch*, Napoli, Tempi Moderni, 1991, «Quel gioco col silenzio», *Paradosso*, 3 (Venezia, 1994), pp. 139-158, «Il pensiero filosofico musicale di Vladimir Jankélévitch», in MIGLIACCIO, Carlo (ed.), *Introduzione alla filosofia della musica*, Torino, Utet Università, 2009, pp. 200-213, «Philosopher 'depuis' la musique», in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, pp. 321-335, FARI, Antonio, *Il canto dell'ombra. La musica per Vladimir Jankélévitch*, Fasano, Schena, 1992, MIGLIACCIO, Carlo, *L'odissea musicale nella filosofia di Vladimir Jankélévitch*, pp. 13-28 e 75 e segs., SANTUCCI, Giuseppina, *Jankélévitch. La musica tra charme e silenzio*, Lecce, Milella, 2001, VIZZARDELLI, Silvia, *Battere il tempo*, pp. 129-165, «La miniatura del dono di sé. Pudore, illusione e durata nell'estetica musicale di Vladimir Jankélévitch», *Quaderni di estetica e critica*, 3 (Roma, 1998), pp. 145-162, ZACCHINI, Simone, *L'altra voce del logos. Filosofia, musica, silenzio in Vladimir Jankélévitch*, Torino, Traubem, 2003, «Le 'logos' du silence: la philosophie de la musique de Jankélévitch», in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, pp. 183-199, «Les pauses, le néant, le silence. Musique et métaphysique chez Jankélévitch», in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, pp. 269-275, HANSEL, Joëlle, *Vladimir Jankélévitch*, pp. 101-120, FUBINI, Enrico, «Vladimir Jankélévitch e l'estetica dell'ineffabile: da Debussy alle avanguardie», in DE INCONTRERA, Carlo, *All'ombra delle fanciulle in fiore. La musica in Francia nell'età di Proust*, Monfalcone, Teatro Comunale di Monfalcone, 1987, pp. 371-382, GARDA, Michela, «La 'verve' musicale di Vladimir Jankélévitch. Nota sul discorso musicale», *Aut aut*, 270 (Firenze, 1995), pp. 113-124, ARBO, Alessandro, «Riflessione sul silenzio (tra Adorno e Jankélévitch)», *Nuova rivista musicale italiana*, 31 (Torino, 1997), pp. 141-154, CSEPREGLI, Gabor, «La musique et le corps», in CSEPREGLI, Gabor (ed.), *Sagesse du corps. Actes du colloque interdisciplinaire organisé au Collège dominicain de philosophie et de théologie à Ottawa, les 29 et 30 septembre 2000*, Aylmer, Éditions du Scribe, 2001, pp. 103-114, CORBEL, Emmanuelle, «Considérations sur l'interprétation chez Vladimir Jankélévitch et Igor Stravinsky», *Horizons philosophiques*, 16 (Longueuil, 2005), pp. 74-83, AYREY, Craig, «Jankélévitch the obscure(d)», *Music analysis*, 25 (Oxford, 2006), pp. 343-357, MATASSI, Elio, «L'ineffable et l'utopique comme dimension de l'écoute: Jankélévitch et Bloch», in *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, pp. 119-136, «Vladimir Jankélévitch et l'écoute mortelle», in *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, pp. 261-268 & SÈVE, Bernard, «Nuance et construction. Remarques sur le corpus musical de Vladimir Jankélévitch», in *PVJ*, pp. 87-100.

<sup>19</sup> *MI*, p. 8: «Cette opération irrationnelle [= música] [...] s'accomplit en marge de la vérité: aussi tient-elle plus de la magie que de la science démonstrative; celui qui veut non point nous convaincre par des raisons, mais nous persuader par des chansons, met en œuvre un art passionnel d'agréer, c'est-à-dire [...] d'asservir l'auditeur par la puissance frauduleuse et charlatane de la mélodie [...]: il s'adresse pour cela non pas à la partie logistiquie et rectrice de l'esprit, mais à l'existant psycho-somatique dans son ensemble; si le discours mathématique est une pensée qui veut se faire comprendre d'une autre pensée en lui devenant transparente, la modulation musicale est un acte qui prétend influencer un être; et par influence il faut entendre, comme

longo dos séculos, sujeitou a música, ora a um exercício de domesticação ética (a tentativa platónica de a expurgar de tudo o que nela é irrazoável e orgíaco), ora a um exercício de inflexão metafísica (a tentativa schopenhaueriana de desvendar nela uma alusão à pura vontade)<sup>20</sup> e; 3) a elaboração de uma *filosofia negativa* da música que – como aquelas que Jankélévitch teceu à volta do absoluto e do tempo – vai elencando apofaticamente aquilo que a música não é<sup>21</sup>. Neste último quadro, Jankélévitch não se cansará de afirmar aquilo que nega, mormente: que a música seja um discurso (λόγος) que tem por objectivo o desenvolvimento de uma ideia, ou um meio que tem por fim a expressão de um sentido, a sugestão de um sentimento, a descrição de uma coisa ou a narração de um evento que *pré-existiriam* de algum modo à sua manifestação sonora<sup>22</sup>.

Por forma a articular uma filosofia negativa da música, o nosso autor chamará uma vez mais em seu auxílio os dois principais nomes divinos que, em *Philosophie première*, lhe haviam servido para referir evasivamente o seu absoluto meta-onto-lógico: o não-sei-quê e o quase-nada<sup>23</sup>. Por via do não-sei-quê, exprime-se agora que – como a ipseidade – a música constitui uma *totalidade* que está para lá dos *elementos* que alegadamente a constituem, ou melhor: que ela não reside, nem nas notas, nem na melodia, nem na harmonia, nem na técnica, mas sim no inefável vínculo pneumático que as congrega. Será então de espantar que Jankélévitch nos diga que a música não se revela no termo de uma análise gramatical da sua sintaxe ou estrutura?

«Aquele que soubesse, por exemplo, que a *Balada em fá sostenido* de Gabriel Fauré está construída sobre três temas distintos – o tema nocturno da introdução, o tema do *allegretto* e um motivo duas vezes esboçado numa lenta improvisação, depois desenvolvido amiúde segundo o ritmo balanceado de uma barcarola, amiúde como um *scherzo giocoso*, amiúde entre os trilos –, esse estaria bem longe de nada saber. Mas, do mistério

---

en astrologie ou en sorcellerie, causalité clandestine, manœuvres illégales et pratiques noires». «Étiologie frauduleuse»: *MI*, p. 124.

<sup>20</sup> Cf. *MI*, pp. 9-26 e 61 e *Lis*, pp. 48, 61-62, 112, 129, 133, 145 e 155. Cfr. PLATÃO, *República*, III, 398d e segs., *Leis*, VII, 812d e *Fédon*, 60e-61a & SCHOPENHAUER, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 52, pp. 321-335.

<sup>21</sup> Cf. *MI*, p. 139: «Pour dire quelque chose de l'indicible [= música] [...] il faudrait donc soit n'employer que les propositions négatives de la théologie apophatique, soit (ce qui revient au même) appliquer simultanément [...] deux affirmations contradictoires qui se briseront l'une contre l'autre en s'entrechoquant». Cf., igualmente, *Fau* 2, pp. 319-320 e 324, *JNSQ* 1, pp. 44-45, *MI*, p. 148 e *PL*, p. 146. Sobre as filosofias negativas do absoluto e do tempo propostas por Jankélévitch, cf. as pp. 120 e segs. e 217 e segs. da nossa tese.

<sup>22</sup> Cf. *MI*, pp. 25 e segs. e 108.

<sup>23</sup> Cf. *Fau* 2, p. 320, *JNSQ* 1, pp. 46-47, 83-84 e 127-128, *MI*, pp. 129 e segs. e *PL*, pp. 145-146 e 158.

alado, cativante, que circula em tudo isso [...], o gramático não teria a menor ideia; do *arcanum maximum*, o gramático não saberia sequer o começo da primeira palavra!»<sup>24</sup>.

Por seu turno, o quase-nada somente indica que – como o absoluto e o tempo – a música não existe nem consiste à maneira de uma coisa. «[...] Como uma bola de sabão irisada, que treme e brilha por alguns segundos ao sol, ela [a música] rebenta assim que lhe tocamos [...]», escreve-se em *La musique et l'ineffable*<sup>25</sup>. De facto, a quase-inexistência ou quase-existência da «mais inexistente de todas as artes» faz-se sentir, desde logo, na impossibilidade de a localizarmos no interior do espaço ou de a reconduzirmos a um suporte físico<sup>26</sup>. Para Jankélévitch, a música não está em lado nenhum; ela não está, nem no auditório, nem nos instrumentos, nem – muito menos – nas linhas de uma partitura que representa a transposição gráfica e analógica de uma sucessão sonora que, por conveniência utilitária, traduzimos em termos de extensão. «[...] Tal como a alma recusa as localizações cerebrais e Deus as localizações terrestres, [...] a pura música em si mesma não figura em nenhum mapa [...], [e] escapa a toda a topografia»<sup>27</sup>, pela simples razão de que ela não é uma coisa. Com efeito, por oposição à maioria das outras artes, a música não supõe a coagulação em obra do seu exercício, isto é: a geração de um objecto material no qual ela necessariamente se condensaria (do mesmo modo que a pintura se condensa no quadro, o cinema na película...)<sup>28</sup>.

Ora, na ausência de um suporte físico, o que é, o que pode ser, a música? Apenas isto: o resultado do *acto* (ποιεῖν) que *a faz ser no tempo* – seja ele o acto criativo e primário

---

<sup>24</sup> JNSQ 1, pp. 46-47: «Celui par exemple qui saurait que la *Ballade en Fa dièse* de Gabriel Fauré est construite sur trois thèmes distincts, le thème nocturne de l'introduction, le thème de l'*allegretto* et un motif deux fois esquissé dans une lente improvisation, puis développé souvent selon le rythme balancé d'une barcarolle, souvent comme un *scherzo giocoso*, souvent parmi les trilles, celui-là serait bien loin de ne rien savoir; mais du mystère ailé, captivant qui circule dans tout cela [...], le grammairien n'aurait pas la moindre idée; de l'*arcanum maximum* le grammairien ne saurait même pas le commencement du premier mot!».

<sup>25</sup> MI, p. 149: «[...] comme une bulle de savon irisée qui tremble et brille quelques secondes au soleil, elle crève dès qu'on la touche [...]». Cf. *Fau* 2, p. 320, *PL*, p. 145 e JNSQ 1, pp. 83-84, onde se recupera a mesma metáfora.

<sup>26</sup> JNSQ 1, p. 83: «[...] le plus inexistant de tous les arts, à savoir [...] la musique». Em relação ao carácter meta-espacial da música, cf. *Fau* 2, pp. 320-321, *MI*, pp. 21-22, 25-26, 114-118, 125-126, 129-130 e 137-138 e *Lis*, pp. 119-120.

<sup>27</sup> *MI*, p. 130: «[...] de même que l'âme récuse les localisations cérébrales et Dieu les localisations terrestres, ainsi [...] la pure musique en elle-même ne figure sur aucune carte [...], échappe à toute topographie».

<sup>28</sup> Acerca da diferença cavada por Jankélévitch entre a música e as outras artes, cf. *MI*, pp. 90-91 e JNSQ 2.2, pp. 115-116: «[...] le tableau reste là dans son cadre, accroché au mur [...]. Et il en est de même pour les [...] romans, dès l'instant que l'on considère non plus seulement la narration, qui est chronologique, mais la chose écrite, qui est un objet: le livre subsiste, [...] disponible à tout moment pour la lecture [...]. En musique, au contraire, les évidences nous sont soustraites au fur et à mesure qu'elles nous sont présentées» (p. 116). Para uma outra tematização desta diferença, cf. MALLET, Marie-Louise, *La musique en respect*, Paris, Galilée, 2002, pp. 9-15.

do compositor que, arrancando-a ao não-ser, originariamente a produz (numa posição conjunta de essência e de existência), seja ele o acto re-criativo e secundário do intérprete que, arrancando-a à partitura, simpaticamente a re-produz<sup>29</sup>. Na realidade, assim como o absoluto de *Philosophie première* não pré-existe ao acto efectivo da criação, a música não pré-existe ao acto efectivo da execução: «A música não existe em si, mas apenas durante a perigosa meia-hora em que a fazemos ser, *ao tocá-la* [...]»<sup>30</sup>. E, numa outra passagem de *La musique et l'ineffable*, Jankélévitch acrescenta: «O sentido, em música, forma-se para o compositor ao longo da criação, para o intérprete e o auditor no curso da execução: aqui e ali, ele emana do 'fazendo-se', isto é, de uma obra *em vias* de evoluir no tempo»<sup>31</sup>.

Em rigor, longe de se limitar a «evoluir no tempo», o acto musical alimenta-se dele, determinando-se, na sua essência, como a escansão sonora de uma duração irreversível e incompressível que, em conformidade com Jankélévitch, designa a sua única substância<sup>32</sup>. Trata-se – claro está – de uma substância por antífrase, que, na sua difluência, não admite a configuração de algo como um objecto musical, forçando a música a submeter-se sem apelo a um perpétuo processo de transubstanciação, onde ela se descobre destituída de estabilidade ôntica e de morfologia detalhável.

«O devir não permite o arredondamento do objecto nos seus limites corporais, mas ele é, antes, a dimensão segundo a qual o objecto se desfaz sem cessar, se forma, se deforma, se transforma, e depois se reforma [...]. A Variação e a Metamorfose correspondem bem a este regime de mutação continuada, que é o regime por excelência da música: o tema, que é [...] o insignificante objecto da Variação, anula-se entre as reencarnações e as metamorfoses. A 'grande Variação' [= devir] não é modelagem de um objecto plástico, mas antes modificação de parte a parte, modificação [...]

<sup>29</sup> Cf. *Fau* 2, p. 322, *Rhap*, p. 215, *JNSQ* 1, pp. 83-84, *JNSQ* 2.2, p. 115 e *MI*, pp. 38-41, 99-101, 108 e 148. Cfr., no entanto, *Lis*, p. 123, onde, inexplicavelmente, Jankélévitch recusa ao intérprete a sua vocação re-criativa. Escusado será dizer que o nosso autor está projectando o compositor e o intérprete musicais à semelhança do Deus e do homem de *Philosophie première*, aos quais havia respectivamente confiado as tarefas de pôr e de re-por o ser.

<sup>30</sup> *MI*, pp. 100-101: «La musique n'existe pas en soi, mais seulement durant la périlleuse demi-heure où nous la faisons être *en la jouant* [...]».

<sup>31</sup> *MI*, p. 41: «Le sens, en musique, se forme pour le compositeur au fur et à mesure de la création, pour l'interprète et l'auditeur au cours de l'exécution: ici et là il émane du 'se-faisant', c'est-à-dire d'une œuvre *en train d'évoluer dans le temps*».

<sup>32</sup> Cf. *MI*, pp. 91 (a música é o tempo ele-mesmo) e 119-120. Cf., também, *IN*, pp. 304-305 e *JNSQ* 2.2, pp. 114-115.

sem modos e, até, sem a substância da qual essas modalidades seriam os modos, sem o ser do qual as maneiras de ser seriam as maneiras»<sup>33</sup>.

Ainda que o nosso autor não o declare explicitamente, depreende-se das suas palavras que, na sua óptica, a música que melhor conseguiu plasmar este regime de incansável modificação (o da temporalidade) foi a música sempre atmosférica e evasiva de Debussy, que por sistema se abre ao culto das discontinuidades. Prova cabal disso mesmo são os três esboços sinfónicos aos quais Debussy deu o nome *La mer* (L 109), e que Jankélévitch descreve deste modo:

«[...] *La Mer* tem por única continuidade a renovação ela mesma, uma renovação incessante em torno de alguns temas continuamente transformados. [...] Com as suas construções efémeras [...], o oceano cujos jogos e cóleras tumultuosas Debussy desenrola para nós [...] tem todas as formas, mas essas formas fluidas são instáveis e inconsistentes, mas essas formas transformam-se sem parar umas nas outras [...]. As formas que se reformam são continuamente engolidas pelo caos do amorfo; as formas nascentes fundem-se, assim que nascem, na universal deliquescência»<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> *MI*, pp. 118-119: «Le devenir ne permet pas l'arrondissement de l'objet dans ses limites corporelles, mais il est bien plutôt la dimension selon laquelle l'objet se défait sans cesse, se forme, se déforme, se transforme, et puis se reforme [...]. La Variation et la Métamorphose correspondent bien à ce régime de mutation continuée qui est le régime par excellence de la musique: le thème qui est [...] l'insignifiant objet de la Variation, s'annule parmi les réincarnations et les métamorphoses; la 'grande Variation' n'est pas modelage d'un objet plastique, mais plutôt modification de part en part, modification [...] sans modes et sans même la substance dont ces modalités seraient les modes, sans l'être dont les manières d'être seraient les manières». Cf. *Noc 2*, pp. 40-41, *MI*, pp. 86-87 e 120-122 e *JNSQ 1*, pp. 20-21, onde, como antes vimos (cf. pp. 273 e segs.), Jankélévitch sustenta uma concepção do tempo em tudo análoga àquela que neste âmbito defende. Registe-se, por fim, que a expressão «grande variação» («*grande variation*») foi introduzida no léxico da musicologia por Vincent d'Indy, para denotar uma variação onde – à imagem do que acontece nas últimas de Beethoven – o modelo ou tema inicial se dissolve por completo na série de composições que, muito embora dele partindo, o vão gradualmente desfigurando. Cf. INDY, Vincent d', *Cours de composition musicale*, Paris, Durand et Cie., 1948, Livro II, Parte II, p. 216.

<sup>34</sup> *Deb 3*, pp. 75-76: «[...] *La Mer* a pour toute continuité le renouvellement lui-même, un renouvellement incessant autour de quelques thèmes continuellement transformés. [...] Avec ses constructions éphémères [...], l'océan, dont Debussy déroule pour nous les jeux et les colères tumultueuses [...] a toutes les formes, mais ces formes fluides sont instables et inconsistantes, mais ces formes se transforment sans relâche l'une dans l'autre [...]. Les formes qui se reforment sont continuellement englouties dans le chaos de l'amorphe; les formes naissants fondent, aussitôt nées, dans l'universelle déliquescence». Desta peça de Debussy podem e devem ser aproximadas as várias telas onde, a seu jeito, Turner procurou surpreender a constante transformação das formas marítimas. Entre elas: *Waves breaking against the wind* (circa 1840, Tate Gallery), *Rough sea with wreckage* (circa 1840-1845, Tate Gallery) e *Snow storm: steam-boat off a harbour's mouth* (1842, Tate Gallery). Por seu lado, Jankélévitch cita a este respeito as bem mais serenas composições de Renoir e Courbet (cf. *Deb 3*, loc. cit.).

Como os convulsos mares de Debussy e Turner, a música somente engendra uma sucessão de formas informes que, na verdade, nunca permanecem expostas perante nós à maneira de ob-jectos, subtraindo-se sempre no exacto momento em que se apresentam, de acordo com uma rigorosa *lei de alternativa*<sup>35</sup>. Nela, tudo o que encontramos é um complexo de aparições intermitentes (*apparitions intermittentes*), que só se põem para, de pronto, serem negadas (e absorvidas) pela posição das seguintes. O que quer isto dizer? Quer dizer que lidamos aqui com um intervalo de instantes (as notas) que, como o tempo ele mesmo, dinamita a *disjunção lógica da continuidade e da descontinuidade*, progredindo apenas graças à miríade de fracturas infinitesimais que o vão escandindo<sup>36</sup>. Não é de resto o próprio Debussy quem, num artigo sobre Mussorgsky, sugere que a forma musical é o resultado da com-posição de «pequenas pinceladas sucessivas» que, reiteradamente, se encadeiam entre si<sup>37</sup>?

A *natureza metalógica* da música, como Jankélévitch a compreende, não se esgota, contudo, na superação da antinomia do contínuo e do descontínuo, revelando-se ainda na *coincidentia oppositorum* que é realizada, quer pela harmonia (que combina sincronicamente as notas heterogéneas), quer pela polifonia (que combina sincronicamente as vozes dissonantes)<sup>38</sup>. Mas, não será também o discurso lógico capaz de harmonia e, até, de polifonia? Não estará em seu poder operar uma *concordia discors* que assegure a expressão conjunta dos contrários? Sem dúvida alguma que sim. Todavia, o discurso lógico só obtém a harmonia e a polifonia no termo de uma mediação dialéctica, articulando sucessivamente as proposições opostas que pretende conciliar, sem nunca as concertar de modo coral, ou *uno eodemque tempore* – é que, no plano do λόγος, a afirmação simultânea dos incompatíveis redundaria somente numa ininteligível cacofonia. De facto, para efeitos de transparência argumentativa, a razão precisa de pôr primeiro separadamente os opostos que depois sintetiza, unificando-os no decurso do tempo extensivo de uma demonstração. Mas, visto que não argumenta e nada

<sup>35</sup> Sobre a lei de alternativa que governa a concatenação dos momentos musicais, cf. *MI*, pp. 122-123.

<sup>36</sup> Cf. *IN*, pp. 42-43 e *Deb 3*, pp. 216-220.

<sup>37</sup> DEBUSSY, Claude, «Moussorgski», in *Monsieur Croche antidilletante*, Paris, Dorbon-Ainé/Nouvelle Revue Française, 1921, p. 38: «[...] [Na música de Mussorgsky] il n'est jamais question [...] d'une forme quelconque, ou du moins cette forme est tellement multiple qu'il est impossible de l'apparenter aux formes établies [...]; cela se tient et se compose par petites touches successives, reliées par un lien mystérieux [...]». As «pequenas pinceladas sucessivas» às quais Debussy alude deixam-se traduzir graficamente na partitura, cuja continuidade indiferenciada, uniforme e homogénea se vê matizada por grupos de notas que sinalizam outras tantas descontinuidades diferenciais. Cf. *Deb 3*, pp. 270-271.

<sup>38</sup> Acerca da natureza metalógica da música, cf. *Fau 1*, pp. 197 e 210, *Fau 3*, pp. 80-81 e 258-259, *Men 1*, p. 83, *Deb 1*, p. 14, *Deb 3*, pp. 219-220, *MI*, pp. 27-28, 94-95, 139, 144 e 147 e *PL*, pp. 148-149.



demonstra, a música pode conjugar imediatamente aquilo que contrapõe, procedendo no instante à con-fusão harmónica ou polifónica dos heterogéneos (os tons graves e agudos, maiores e menores...). É Jankélévitch quem o escreve:

«[...] uma mesma palavra não pode ser tomada ao mesmo tempo em sentido próprio e em sentido figurado. Mas, escapando às determinações visuais como às alternativas lógicas, a nota pode cumprir simultaneamente duas funções contrárias: o som é anfibólico por natureza, e possíveis opostos coexistem na sua profundidade»<sup>39</sup>.

Dissemo-lo já: para além de transcender a contrariedade e a oposição, a música transcende também a *contradição* do intervalo e do instante, desdobrando-se como uma continuação de descontinuidades. Porém, considerada em função da relação que estabelece com o tempo não-musical no qual se recorta, a música dá-se a pensar – para recuperarmos aqui uma metáfora cara ao nosso autor – como um grande instante (*grand instant*), isto é, como um acto que escava uma descontinuidade no seio da ordem intervalar da qual emerge, que por momentos transfigura, e na qual expira, nomeadamente: a do silêncio<sup>40</sup>. Com efeito, da mesma maneira que a vida humana é um grande instante que vai do nada ao nada passando pelo ser, a música é um brevíssimo entre-dois que se descobre emparedado entre dois patamares de silêncio: o antecedente (= silêncio pré-musical) e o consequente (= silêncio pós-musical)<sup>41</sup>.

Convém não levar à letra, reificando-os, os elementos da imagem que o Jankélévitch de *La musique et l'ineffable* nos está propondo. Pois, assim como o nada não representa o recinto vazio no qual o ser se projecta e se esfuma (caso em que ele designaria já uma certa forma de pré-existência e de pós-existência), o silêncio não representa a tábua rasa, o meio indeterminado mas sub-stante, no qual a música viria inscrever-se para, meia hora depois, nele se dissolver<sup>42</sup>. No domínio da empiria (aquele

---

<sup>39</sup> *Fau* 1, p. 197: «Si un même mot ne peut être pris à la fois au sens propre et au sens figuré, la note, échappant aux déterminations visuelles comme aux alternatives logiques, peut remplir simultanément deux fonctions contraires: le son est amphibologique par nature et des possibles opposés coexistent en sa profondeur».

<sup>40</sup> Cf. *MI*, pp. 161 e segs., *Deb* 1, pp. 131-138 e *Deb* 3, pp. 216-217, 232-243 e 250, que seguidamente comentaremos.

<sup>41</sup> Cf., por exemplo, *MI*, pp. 163-164. Para a circunscrição da vida humana como um grande instante, cf. *PP*, pp. 255-256 e 263-264, *JNSQ* 1, pp. 137-138, *Mor*, pp. 86 e 414-416 e *Deb* 3, p. 294.

<sup>42</sup> Embora chegue a descrever o silêncio como «um contínuo pré-existente e subjacente» e, até, como uma «tela de fundo subtendida ao ser» (*MI*, pp. 166-167), Jankélévitch adverte-nos, noutros textos da mesma obra, quer para o carácter metafórico de semelhantes analogias (cf. *MI*, p. 161), quer para a impossibilidade

onde Jankélévitch faz questão de a situar, destituindo-a de quaisquer pretensões metafísicas), a música só vem romper a continuidade de um barulho incessante, promovendo «[...] uma provisória suspensão do tempo amorfo e desleixado, prosaico e tumultuoso da quotidianidade [...]»<sup>43</sup>. Na realidade, porque o tempo constitui o regime da mutação continuada, e porque toda a mutação «produz uma vibração acústica da atmosfera»<sup>44</sup>, necessário se torna concluir que o tempo constitui também – e como que por ricochete – o regime da continuação do barulho, no interior do qual o puro silêncio se define, quando muito, como «um inconcebível limite»<sup>45</sup>.

Por conseguinte, aquilo que Jankélévitch tem em mente quando de silêncio nos fala é, não um silêncio absoluto que sancionaria (mas, para que ouvinte?) o princípio ou o fim da ordem ontológica do ruído, mas um *silêncio relativo* que sanciona, pelo contrário, a inaudível fractura na qual se opera a passagem temporal de um ruído a outro (ou, o que vem a ser o mesmo, de um ser a outro)<sup>46</sup>. Deste modo – e apenas deste modo – se compreende que o nosso autor nos diga que a música conforma, ela mesma, algo como um silêncio audível (*silence audible*), leia-se: o lugar atópico da descontinuação do ruído, que reivindica o silêncio antecedente (ou o *instante* da suspensão do bulício) para começar, e o silêncio consequente (ou o *instante* do regresso ao bulício) para terminar. «A música, que faz ela própria tanto barulho, é o silêncio de todos os outros barulhos [...]», defende-se em *La musique et l'ineffable*<sup>47</sup>.

No entanto, tal como o instante não está somente no início e no termo da vida (mas ainda, e como *medium* da mudança, em cada ponto do trajecto que medeia entre um e outro), o silêncio não está somente antes e depois da música: ele embebe-a também *por dentro* (ou intramusicalmente), determinando-se como o não-ser imanente que viabiliza a pontuação da sucessão musical. «É assim que os silêncios e suspiros intramusicais, que são pausas numeradas, cronometradas, minutadas, arejam a massa

---

de concebermos o silêncio como uma espécie de princípio negativo. Cf. *MI*, p. 189: «[...] il nous faut résister à la tentation manichéenne d'hypostasier le silence. Le silence [...] n'est pas [...] une positivité à l'envers».

<sup>43</sup> *MI*, p. 151: «[...] la musique [...] est une stylisation du temps, mais ce temps n'est qu'une provisoire suspension du temps amorphe et débraillé, prosaïque et tumultueux de la quotidienneté; le temps stylisé est une interruption non seulement temporelle, mais temporaire de la durée sans style». Cf. *MI*, pp. 163-167. Sobre a natureza estritamente empírica da música, cf. *MI*, pp. 17 e segs., 157-158, 185-186 e 189-190.

<sup>44</sup> *MI*, pp. 162-163: «[...] le bruit accompagne le changement et signale la mutation, laquelle est passage d'un état à un autre, et s'effectue dans le temps. Le mouvement effectif, ou déplacement spatial, qui est la plus simple mutation, produit une vibration acoustique de l'atmosphère, et s'accomplit par conséquent dans le remue-ménage, l'agitation et le tintamarre. *Le temps nu et abstrait est un temps silencieux, mais le devenir rempli d'événements et d'occurrences, mais le devenir meublé de contenus concrets fait du bruit*» (nossos sublinhados).

<sup>45</sup> *MI*, p. 169: «Le silence absolu est, comme l'espace pur ou le temps nu, une inconcevable limite».

<sup>46</sup> Cf. *Deb 1*, p. 131 e *MI*, pp. 161, 170, 175-176, 186, 189-190 e 163 (onde se compara o silêncio com o não-ser relativo do *Sofista* de Platão).

<sup>47</sup> *MI*, p. 172: «La musique, qui fait elle-même tant de bruit, est le silence de tous les autres bruits [...]».

do discurso, segundo uma exacta metronomia: porque a música só respira no oxigénio do silêncio»<sup>48</sup>. E, em *Quelque part dans l'inachevé*, Jankélévitch remata:

«A música vive de silêncios. Para ser musical, a música tem de se articular. E ela articula-se como? Pelos silêncios mais ou menos longos e precisamente medidos que a escandem, a arejam e lhe permitem respirar. Sem os silêncios, pausas e suspiros, ela não seria mais do que um barulho contínuo, e acabaria por sufocar»<sup>49</sup>.

No silêncio que habita a filosofia da música de Jankélévitch reconhecemos, então, uma última figuração da centelha que o autor procurou reacender ao longo de toda a sua obra, designadamente: a do instante que faz ad-vir a novidade (seja ele o instante metafísico da criação, o instante histórico da mutação, o instante ético da decisão, ou, ainda, o instante estético da modulação). Quem tiver passado os olhos pelas páginas que precederam não estranhará, por certo, que elas nos tenham reconduzido ao instante. Pois, como antes sugerimos e agora provamos (ou, pelo menos, julgamos provar), a musicologia de Jankélévitch apresenta-se, à sua maneira, como o lugar da variação dos problemas centrais da sua metafísica da criação e do tempo: o do instante, sem dúvida, mas igualmente o do metalógico, o da acção, o da substância, o dos limites da razão discursiva...

Chegados a este ponto, pode *logicamente* perguntar-se: o que gera o quê, afinal? Que o mesmo é perguntar: foram as metafísicas da criação e do tempo de Jankélévitch que se construíram à imagem da sua estética musical, ou foi, ao invés, a sua estética musical que se construiu à imagem delas? A resposta a semelhante questão, essa, deixá-la-emos deliberadamente em suspenso. Porque responder-lhe seria negar tacitamente o que atrás afirmámos, a saber: que, aqui, o fim já está no princípio, o princípio de novo no fim, servindo apenas as etapas intermediárias do processo para desdobrar as possibilidades contidas no seio de uma intuição originária que, no decurso das décadas, se manteve inalterada no seu âmago.

---

<sup>48</sup> *MI*, p. 168: «C'est ainsi que les silences et soupirs intramusicaux, qui sont des pauses nombrées, chronométrées, minutées, aèrent la masse du discours selon une exacte métronomie: car la musique ne respire que dans l'oxygène du silence».

<sup>49</sup> *QPI*, p. 194: «La musique vit de silences. La musique pour être musicale doit s'articuler – et elle s'articule comment? par les silences plus ou moins longs et précisément mesurés qui la scandent, l'aèrent et lui permettent de respirer; sans les silences, pauses et soupirs, elle ne serait qu'un bruit continu et finirait par suffoquer». Cf. *MI*, p. 173 e *Deb 3*, p. 250.

Efectivamente, aquilo que em 1959 Jankélévitch escreveu a propósito da unidade interna de inspiração da filosofia de Bergson aplicar-se-ia – tão bem ou melhor – à sua própria filosofia:

«[...] é o bergsonismo que figura por inteiro, e de cada vez sob uma nova luz, nos livros sucessivos do filósofo, como, no emanatismo de Plotino, são todas as hipóstases que figuram em cada hipóstase. Da mesma maneira, Leibniz expunha a sua filosofia total em cada uma das suas obras: não exprimem cada uma das mónadas, do seu ponto de vista individual, o universo por inteiro?»<sup>50</sup>.

Ou, se porventura preferirmos a versão que, desta mesma tese, Jankélévitch nos ofereceu na monografia que dedicou à última filosofia de Schelling:

«[...] em cada uma das suas obras, a cada momento da sua vida, Schelling [...] expôs todo o seu sistema: de uma para a outra, aquilo que muda é o acento [...]. O pensamento não vai, nem do menos ao mais, nem do mais ao menos, mas ele caminha de totalidade em totalidade, modulando; ele transporta-se por inteiro, *como faria uma música*, de um tom ao outro [...]»<sup>51</sup>.

É por este mesmo motivo que, neste quadro, «[...] não podereis jamais dizer: esta manhã estudei moral, ontem metafísica, e amanhã estudarei estética ou musicologia. Tereis estudado duas coisas ao mesmo tempo e, muitas vezes, três»<sup>52</sup>. Mas, isso, já o havíamos nós dito no princípio.

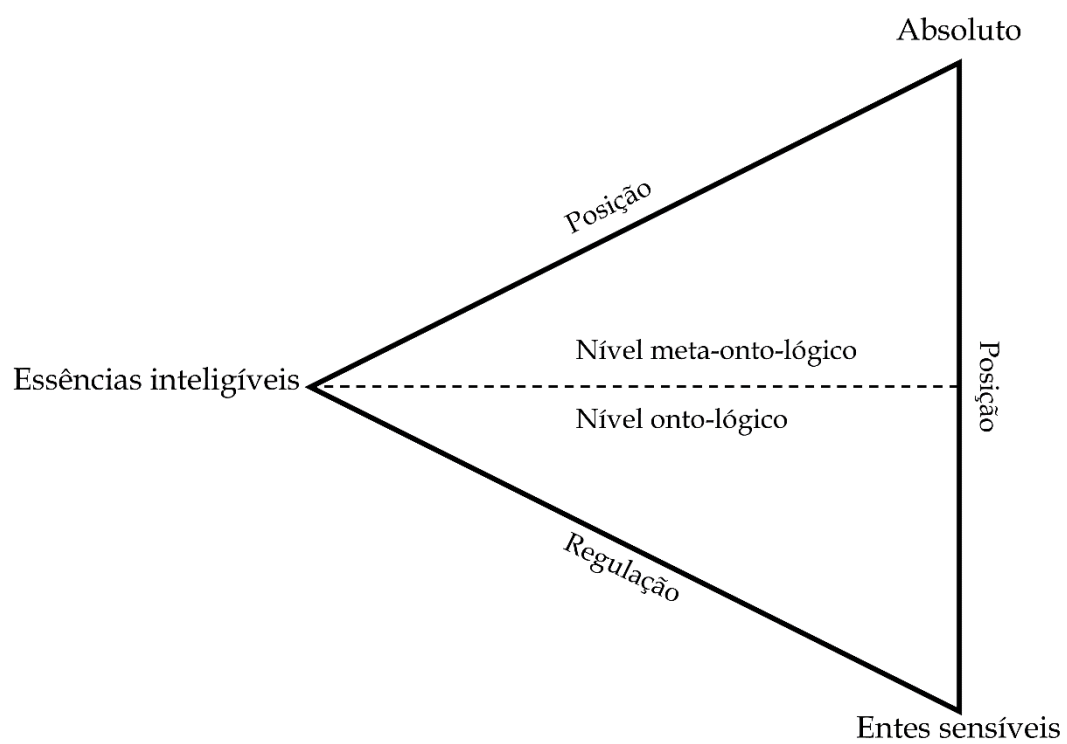
---

<sup>50</sup> Berg 2, p. 2: «[...] c'est le bergsonisme tout entier qui figure, et chaque fois sous un éclairage nouveau, dans les livres successifs du philosophe, comme ce sont toutes les hypostases, dans l'émanatisme de Plotin, qui figurent en chaque hypostase; de la même manière, Leibniz exposait sa philosophie totale dans chacun de ses ouvrages; les monades n'expriment-elles pas chacune, de leur point de vue individuel, l'univers tout entier?».

<sup>51</sup> Schel, p. 351: «[...] dans chacune de ses œuvres, à chaque moment de sa vie, Schelling [...] a exposé tout son système: de l'une à l'autre ce qui change c'est l'accent [...]. La pensée ne va ni du moins au plus ni du plus au moins, mais elle chemine de totalité en totalité en modulant, elle se transporte tout entière, *comme ferait une musique*, d'un ton à l'autre [...]» (nossos sublinhados). Para outros textos de sentido análogo, cf. Plot (1924), p. 22 e Berg 1, pp. 35-38.

<sup>52</sup> JERPHAGNON, Lucien, *Op. cit.*, p. 15: «[...] vous ne pourrez jamais dire: ce matin j'ai fait de la morale, et hier de la métaphysique, et demain, je ferai de l'esthétique ou de la musicologie. Vous aurez fait deux choses à la fois, et souvent trois». Cf. PHILONENKO, Alexis, *Op. cit.*, p. 74.

## APÊNDICE





## BIBLIOGRAFIA





# Bibliografia

Abreviaturas: arq. = arquivado; aum. = aumentado; BNF = Bibliothèque National de France; cap. = capítulo; ct. = cota; d.d. = data desconhecida; ent. = entrevista; ext. = extraído; ed. = edição/editor(es); inéd. = inédito; int. = integrado; n.a. = não assinado; par. = parte; prev. = previamente; rev. = revisto; s.d. = sem data; t.s.t. = texto sem título; trad. = tradução; vols. = volumes.

## I. Obras de Jankélévitch

### I.I. Livros (filosofia)

*Bergson*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1931, 300 pp.

2ª ed., rev. e aum.: *Henri Bergson*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 300 pp.

*L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1933, 358 pp.

*La mauvaise conscience*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1933, 162 pp.

2ª ed., rev. e aum.: *La mauvaise conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, 200 pp.

3ª ed., rev. e aum.: *La mauvaise conscience*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, 221 pp.

*L'ironie*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1936, 152 pp.

2ª ed., rev. e aum.: *L'ironie ou la bonne conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, 175 pp.

3ª ed., rev. e aum.: *L'ironie*, Paris, Flammarion, 1964, 206 pp.

- L'alternative*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1938, 222 pp<sup>1</sup>.
- Du mensonge*, Lyon, Confluences, 1942, 129 pp.
- 2<sup>a</sup> ed., rev. e aum.: *Du mensonge*, Lyon, Confluences, 1945, 112 pp<sup>2</sup>.
- Le mal*, Paris, B. Arthaud, 1947, 165 pp<sup>3</sup>.
- Traité des vertus*, Paris, Éditions Bordas, 1949, 807 pp.
- 2<sup>a</sup> ed., rev. e aum., em 3 vols.: *Traité des vertus 1. Le sérieux de l'intention*, Paris, Bordas-Mouton, 1968, pp. 1-275; *Traité des vertus 2. Les vertus et l'amour*, Paris-Montréal, Bordas, 1970, pp. 276-1022; *Traité des vertus 3. L'innocence et la méchanceté*, Paris-Montréal, Bordas, 1972, pp. 1023-1484.
- Philosophie première. Introduction à une philosophie du «presque»*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 269 pp.
- L'austérité et le mythe de la pureté morale*, Paris, Tournier & Constans, 1954, 146 pp.
- 2<sup>a</sup> ed., rev. e aum.: *L'austérité et la vie morale*, Paris, Flammarion, 1956, 254 pp.
- Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 267 pp.
- 2<sup>a</sup> ed., rev. e aum., em 3 vols.: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien 1. La manière et l'occasion*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, 157 pp.; *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien 2. La méconnaissance. Le malentendu*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, 258 pp.; *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien 3. La volonté de vouloir*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, 95 pp.
- Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, 1960, 283 pp.
- L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Paris, Aubier-Montaigne, 1963, 224 pp.
- La mort*, Paris, Flammarion, 1966, 430 pp.
- Le pardon*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, 216 pp.
- Pardonner?*, Paris, Roger Maria Éditeur, 1971, 103 pp.
- L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974, 326 pp.
- Le paradoxe de la morale*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, 191 pp.
- Plotin. «Ennéades» I, 3. Sur la dialectique* (ed. Jacqueline Lagrée & Françoise Schwab), Paris, Les Éditions du Cerf, 1998, 139 pp.
- Cours de philosophie morale. Notes recueillies à l'Université Libre de Bruxelles. 1962-1963* (ed. Françoise Schwab), Paris, Éditions du Seuil, 2006, 254 pp.

<sup>1</sup> Cap. II (pp. 126-219) int., rev. e aum., in cap. II de AES, pp. 47-178.

<sup>2</sup> Cap. I (pp. 9-52) int., rev. e aum., in cap. VIII de TV 1, pp. 237-260; cap. II (pp. 53-128) int., rev. e aum. in cap. II de JNSQ 1, pp. 139-198.

<sup>3</sup> Int., rev. e aum., in cap. XII de TV 1, pp. 543-628.

## I.II. Livros (música)

*Gabriel Fauré et ses mélodies*, Paris, Librairie Plon, 1938, 253 pp.

2ª ed., rev. e aum.: *Gabriel Fauré. Ses mélodies. Son esthétique*, Paris, Librairie Plon, 1951, 348 pp.

3ª ed., rev. e aum.: *De la musique au silence 1. Fauré et l'inexprimable*, Paris, Plon, 1974, 383 pp.

*Ravel*, Paris, Éditions Rieder, 1939, 151 pp.

2ª ed., rev. e aum.: *Ravel*, Paris, Éditions du Seuil, 1956, 192 pp.

3ª ed., rev. e aum.: *Ravel*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, 224 pp.

*Le nocturne*, Lyon, M. Audin, 1942, 55 pp.

2ª ed., rev. e aum.: *Le nocturne. Fauré. Chopin et la nuit. Satie et le matin*, Paris, Éditions Albin Michel, 1957, 221 pp.

*Debussy et le mystère*, Neuchatel, Éditions de la Baconnière, 1949, 152 pp.

2ª ed., rev. e aum.: *La vie et la mort dans la musique de Debussy*, Neuchatel, À la Baconnière, 1968, 140 pp.

3ª ed., rev. e aum.: *De la musique au silence 2. Debussy et le mystère de l'instant*, Paris, Plon, 1976, 317 pp.

*La rhapsodie. Verve et improvisation musicale*, Paris, Flammarion, 1955, 253 pp<sup>4</sup>.

*La musique et l'ineffable*, Paris, Librairie Armand Colin, 1961, 199 pp.

*De la musique au silence V<sup>5</sup>. Liszt et la rhapsodie. Essai sur la virtuosité*, Paris, Plon, 1979, 185 pp.

*La présence lointaine. Albeniz, Séverac, Mompou*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, 162 pp.

## I.III. Artigos (filosofia)

«Deux philosophes de la vie. Bergson, Guyau», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 49 (Paris, 1924), pp. 402-449.

«Georg Simmel, philosophe de la vie», *Revue de métaphysique et de morale*, 32 (Paris, 1925), pp. 213-257 e 373-386.

«Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine», in MAZON, André & MEILLET, Antoine (eds.), *Mélanges publiés en l'honneur de M. Paul Boyer*, Paris, H. Champion, 1925, pp. 333-361.

---

<sup>4</sup> Cap. III (pp. 150-179) int., rev. e aum., in *PL*, pp. 7-76; cap. IV (pp. 180-203) int., rev. e aum., in *PL*, pp. 77-123.

<sup>5</sup> Os vols. III, IV, VI e VII desta série (cujo conteúdo projectado se encontra descrito nas primeiras páginas de *Lis*) nunca chegaram a ser publicados.

- «Prolégomènes au bergsonisme», *Revue de métaphysique et de morale*, 35 (Paris, 1928), pp. 437-490<sup>6</sup>.
- «Signification spirituelle du principe d'économie», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 53 (Paris, 1928), pp. 88-126<sup>7</sup>.
- «Bergsonisme et biologie (à propos d'un ouvrage récent)», *Revue de métaphysique et de morale*, 36 (Paris, 1929), pp. 253-265.
- «N. Losski. L'intuition, la matière et la vie», *Der russische Gedanke*, 1 (Bonn, 1929), pp. 108-109.
- «La culture russe en France (1922-1929)», *Der russische Gedanke*, 2 (Bonn, 1930), pp. 92-95.
- «Alexandre Koyré, La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX-e siècle», *Der russische Gedanke*, 2 (Bonn, 1930), pp. 114-115.
- «Les deux sources de la morale et de la religion», *Revue de métaphysique et de morale*, 40 (Paris, 1933), pp. 101-117<sup>8</sup>.
- «De l'ipséité», *Revue internationale de philosophie*, 2 (Bruxelles, 1939), pp. 21-42.
- «La méchanceté», *Études philosophiques. Annales de l'École des Hautes Études de Gand*, 3 (Gand, 1939), pp. 131-135<sup>9</sup>.
- «Le mensonge», *Revue de métaphysique et de morale*, 47 (Paris, 1940), pp. 37-61<sup>10</sup>.
- «De la simplicité», in BÉGUIN, Albert & THÉVENAZ, Pierre (eds.), *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits*, Neuchâtel, À la Baconnière, 1941, pp. 170-178<sup>11</sup>.
- «Le mythe de la jeunesse» (n.a.), *Fraternité* (Paris, 16 Octobre 1944).
- «Le masculin et le féminin», *Deucalion*, 1 (Paris, 1946), pp. 171-184<sup>12</sup>.
- «Psycho-analyse de l'antisémitisme», *Labyrinthe*, 19 (Genève-Paris, 1946), p. 6.
- «La déception», *Revue de métaphysique et de morale*, 52 (Paris, 1947), pp. 26-40<sup>13</sup>.
- «Quelques camarades», *Bulletin du service central des déportés israélites*, 12 (Paris, 1947), pp. 6-7.
- «Dans l'honneur et la dignité», *Les temps modernes*, 33 (Paris, 1948), pp. 22-49.
- «Les philosophes et l'angoisse», *Revue de synthèse*, 66 (Paris, 1949), pp. 67-98.

---

<sup>6</sup> Int., rev. e aum., in *Berg 1*.

<sup>7</sup> Int., rev. e aum., in cap. II de *Alt*, pp. 71-125.

<sup>8</sup> Int., rev. e aum., in cap. V de *Berg 2*, pp. 182-199.

<sup>9</sup> Int., rev. e aum., in *TV 1*, pp. 595-596.

<sup>10</sup> Int., rev. e aum., in cap. I de *Men 1*, pp. 13-52.

<sup>11</sup> Int., rev. e aum., in subcap. VII.I de *Berg 2*, pp. 229-244.

<sup>12</sup> Int., rev. e aum., in subcap. VII.VI de *TV 1*, pp. 222-236.

<sup>13</sup> Int., rev. e aum., in subcap. XIII.VII de *TV 1*, pp. 686-704.

«La liberté et l'ambiguïté», in *La liberté. Actes du IV<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1949, pp. 200-208<sup>14</sup>.

«Goebbels avait raison», *Europe*, 27 (Paris, 1949), pp. 23-29.

«Du sérieux», in BETH, E.W., POS, H.J. & HOLLAK, J.H.A. (eds.), *Proceedings of the X<sup>th</sup> International Congress of Philosophy*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1949, pp. 515-519<sup>15</sup>.

T.s.t. (= evocação da vida e obra de Paul Desjardins), in *In memoriam Paul Desjardins, 1859-1940*, Paris, Éditions de Minuit, 1949, pp. 60-62.

«Justice est Logos», *Evidences*, 1 (Paris, 1949), pp. 47-48.

«La décadence», *Revue de métaphysique et de morale*, 55 (Paris, 1950), pp. 337-369<sup>16</sup>.

«La consolation et l'inconsolable», *Synthèses*, 5 (Bruxelles, 1950), pp. 13-23<sup>17</sup>.

«Le rôle actif du témoin», *Evidences*, 15 (Paris, 1950), pp. 22-23.

«Machiavélisme et modernité», in CASTELLI, Enrico (ed.), *Umanesimo e scienza politica. Atti del Congresso Internazionale di Studi Umanistici*, Milano, Carlo Marzorati, 1951, pp. 229-237.

«L'optimisme bergsonien», *Evidences*, 16 (Paris, 1951), pp. 1-4<sup>18</sup>.

«Henri Bergson», *Revue de métaphysique et de morale*, 56 (Paris, 1951), pp. 1-3<sup>19</sup>.

«Mystique et dialectique chez Jean Wahl», *Revue de métaphysique et de morale*, 58 (Paris, 1953), pp. 423-431.

2<sup>a</sup> ed., rev. e aum.: «Mystique et dialectique chez Jean Wahl», *Les études philosophiques*, 1 (Paris, 1975), pp. 89-98.

«La philosophie du 'presque' et l'intuition du 'presque-rien'», in *Metaphysics and ontology. Proceedings of the XI<sup>th</sup> International Congress of Philosophy*, Amsterdam-Louvain, North-Holland Publishing Company-E. Nauwelaerts, 1953, pp. 108-116<sup>20</sup>.

«Le presque-rien», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 48 (Paris, 1954), pp. 65-93.

«Préface», in FAURÉ-FREMIET, Philippe, *Esquisse d'une philosophie concrète*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, pp. v-xi.

«Conséquence d'une abominable entreprise», *Droit et liberté*, 134 (Paris, 1954), p. 3.

«La seule façon d'être fidèles», *Droit et liberté*, 138 (Paris, 1954), p. 3.

---

<sup>14</sup> Int., rev. e aum., in par. I do cap. III de JNSQ 1, pp. 199-219.

<sup>15</sup> Int., rev. e aum., in cap. III de AES, pp. 179-222.

<sup>16</sup> Int., rev. e aum., in cap. I de AVM 2, pp. 11-49.

<sup>17</sup> Int., rev. e aum., in subcap. II.IV de MC 2, pp. 72-94.

<sup>18</sup> Int., rev. e aum., in subcap. VII.II de Berg 2, pp. 244-252.

<sup>19</sup> Int., rev. e aum., in subcap. VII.II de Berg 2, pp. 248-250.

<sup>20</sup> Int., rev. e aum., in subcap. IV.II de PP, pp. 71-76.

«La volonté de vouloir», *Archivio di filosofia (Studi di filosofia della religione)*, 2 (Roma, 1955), pp. 39-57<sup>21</sup>.

«Philippe Fauré-Fremiet (1899-1954)», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 80 (Paris, 1955), pp. 251-252.

«La Senne moraliste», *Les études philosophiques*, 3 (Paris, 1955), p. 387.

«Gaston Grua (1903-1955)», in GRUA, Gaston, *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, pp. vii-viii.

«L'envie, la sottise et la rancune», *Droit et liberté*, 152 (Paris, 1956), p. 4.

«Ce que l'imagination se refuse à concevoir», *Amitiés France-Israël*, décembre (Paris, 1956), p. 14.

«Bergson et le judaïsme», in *Mélanges de philosophie et de littérature juives*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, pp. 64-94<sup>22</sup>.

«Le prochain et le lointain», in HAHN, Georges, *La présence d'autrui*, Paris-Toulouse, Presses Universitaires de France-É. Privat, 1957, pp. 119-137.

«La responsabilité en son for intérieur», *Revue internationale de philosophie*, 11 (Bruxelles, 1957), pp. 69-74<sup>23</sup>.

«La conscience juive et la contradiction», *L'arche*, mai (Paris, 1957), pp. 27 e 42.

«L'impossible choix», *Droit et liberté*, 162 (Paris, 1957), p. 4.

«Israël, terre des contrastes», *La terre retrouvée* (Paris, 1 août 1957), p. 12.

«Apparence et manière», in *Homenaje a Gracián*, Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 1958, pp. 119-129<sup>24</sup>.

«La purification et le temps», *Archivio di filosofia (Il tempo)*, 1 (Padova, 1958), pp. 11-17<sup>25</sup>.

«Le miracle d'une résurrection», *Amitiés France-Israël*, avril (Paris, 1958), p. 21.

«L'aventure», *Annales du Centre Universitaire Méditerranéen*, 14 (Nice, 1959), pp. 131-147<sup>26</sup>.

«L'éternité et la première impureté», *Archivio di filosofia (Tempo e eternità)*, 1 (Padova, 1959), pp. 25-33<sup>27</sup>.

«N'écoutez pas ce qu'ils disent, regardez ce qu'ils font'», *Revue de métaphysique et de morale*, 64 (Paris, 1959), pp. 161-162<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> Int., rev. e aum., in cap. III de JNSQ 1, pp. 199-263.

<sup>22</sup> Int., rev. e aum., in Berg 2, pp. 255-296.

<sup>23</sup> Int., rev. e aum., in subcap. III.IV de JNSQ 1, pp. 219-227.

<sup>24</sup> Ext. do subcap. I.II de JNSQ 1, pp. 3-16.

<sup>25</sup> Int., rev. e aum., in PI, pp. 216-235.

<sup>26</sup> Int., rev. e aum., in cap. I de AES, pp. 9-45.

<sup>27</sup> Int., rev. e aum., in subcaps. I.III e I.IV de PI, pp. 24-30 e 30-34.

<sup>28</sup> Int., rev. e aum., in Berg 2, pp. 286-293.

«Le pur et l'impur», in *La philosophie et ses problèmes. Recueil d'études de doctrine et d'histoire offert à Mgr. R. Jolivet*, Lyon, Emmanuel Vitte, 1960, pp. 345-360<sup>29</sup>.

«Tolstoï et l'immédiat» (em russo), *Vozrojdenie*, 4 (Paris, 1960), pp. 19-26.

«Xavier Léon: souvenirs», *Revue de métaphysique et de morale*, 65 (Paris, 1960), p. 246.

2<sup>a</sup> ed., rev. e aum.: «Commémoration du centenaire de Xavier Léon», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 63 (Paris, 1969), pp. 28-35.

«Avec l'âme toute entière», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 54 (Paris, 1960), pp. 53-62.

«La pensée de la mort et la mort de l'être pensant», *Archivio di filosofia (Filosofia della alienazione e analisi esistenziale)*, 3 (Padova, 1961), pp. 231-243<sup>30</sup>.

«Philosophie de la tolérance», in *Les droits de l'homme et l'éducation. Actes du Congrès du Centenaire de l'Alliance Israélite Universelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, pp. 145-156<sup>31</sup>.

«L'intention pure», in *Mélanges de philosophie et de littérature juives*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, pp. 9-24<sup>32</sup>.

«La mort», *The new morality*, 2-3 (Roma, 1962), pp. 29-35<sup>33</sup>.

«Hommage à Edmond Fleg», *La vie juive*, 67 (Paris, 1963), pp. 6-23.

«La méconnaissance», *Revue de métaphysique et de morale*, 68 (Paris, 1963), pp. 389-406<sup>34</sup>.

«Le judaïsme, problème intérieur», in AMADO LÉVY-VALENSI, Éliane & HALPÉRIN, Jean (eds.), *La conscience juive. Données et débats*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, pp. 54-62.

«La laïcisation de la théocratie israélienne est une fatalité inéluctable», *Amitiés France-Israël*, novembre (Paris, 1963), p. 14.

«Les missions chrétiennes de l'État juif», *La terre retrouvée*, novembre (Paris, 1963), p. 12.

«Edmond Fleg», *Information juive* (Paris, 15 novembre 1963), p. 1.

«La mort et la profondeur», in *L'aventure de l'esprit. Mélanges Alexandre Koyré*, vol. II, Paris, Hermann, 1964, pp. 282-294<sup>35</sup>.

«Une musique invisible», *Combat* (Paris, 15 octobre 1964), p. 8.

---

<sup>29</sup> Int., rev. e aum., in subcaps. I.I e I.II de *PI*, pp. 1-25.

<sup>30</sup> Int., rev. e aum., in subcap. III.III da par. III de *Mor*, pp. 371-378.

<sup>31</sup> Int., rev. e aum., in subcap. XI.VIII de *TV 2*, pp. 752-771.

<sup>32</sup> Ext. do subcap. V.II de *PI*, pp. 241-260.

<sup>33</sup> Int., rev. e aum., in subcap. I.V da par. I de *Mor*, pp. 73-82.

<sup>34</sup> Int., rev. e aum., in cap. I da par. I de *JNSQ 2.2*, pp. 13-22.

<sup>35</sup> Int., rev. e aum., in subcaps. I.I e I.II da par. I de *Mor*, pp. 35-38 e 38-53.

«La réception du 12 décembre 1963 en l'honneur de Jean Orcel», *Dialogues universitaires*, 2 (Paris, 1964), pp. 48-50.

«L'espérance et la fin des temps», in AMADO LÉVY-VALENSI, Éliane & HALPÉRIN, Jean (eds.), *La conscience juive. Face à l'Histoire, le pardon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 7-21.

«Introduction au thème du pardon», in AMADO LÉVY-VALENSI, Éliane & HALPÉRIN, Jean (eds.), *La conscience juive. Face à l'Histoire, le pardon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 247-261<sup>36</sup>.

«Le diurne et le nocturne chez Jean Cassou», *Les cahiers du sud*, 52 (Marseille, 1965), pp. 240-249.

T.s.t. (= discurso de encerramento de uma mesa-redonda sobre «O messianismo judeu e os fins da História, no 4º Colóquio dos Intelectuais Judeus de Língua Francesa»), in AMADO LÉVY-VALENSI, Éliane & HALPÉRIN, Jean (eds.), *La conscience juive. Face à l'Histoire, le pardon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 145-149.

«Deux phénomènes distincts liés par l'Histoire», *Droit et liberté*, 244 (Paris, 1965), p. 5.

«Beaucoup de temps sera nécessaire», *Droit et liberté*, 245 (Paris, 1965), p. 5.

«L'imprescriptible», *Le monde* (Paris, 3-4 janvier 1965), p. 3.

2<sup>a</sup> ed., rev. e aum.: «L'imprescriptible», *La revue administrative*, 18 (Paris, 1965), pp. 37-42<sup>37</sup>.

«L'oubli interdit», *Le nouvel observateur* (Paris, 25 mars 1965), p. 8<sup>38</sup>.

«Explorer toutes les possibilités d'accord», *Amitiés France-Israël*, mai (Paris, 1965), p. 14.

«Allocution de M. V. Jankélévitch à la soirée d'Hommage à la Résistance, UNESCO 28 novembre 1964», *Dialogues universitaires*, 1-2 (Paris, 1965), pp. 73-75.

«Le mensonge en médecine», *Médecine de France*, 177 (Paris, 1965-1966), pp. 3-16.

«Le temps et la vie morale», *Cahiers de philosophie*, 2-3 (Paris, 1965-1966), pp. 103-112.

«Préface», in BARTHÉLÉMY-MADAULE, Madeleine, *Bergson adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, pp. i-viii.

«Cet invisible Bergson que nous portons en nous», *Le figaro littéraire* (Paris, 19 mai 1966), pp. 10-11.

«Un grave manque d'humour», *L'arche*, septembre (Paris, 1966), p. 39.

---

<sup>36</sup> Int., rev. e aum., in *Par*, pp. 62-81.

<sup>37</sup> Int., rev. e aum., in *Par*?, pp. 13-41.

<sup>38</sup> Ext. de «L'imprescriptible», *La revue administrative*, 18 (Paris, 1965), pp. 37-42.



- «Une opération inconvenante», *Cahiers Bernard Lazare*, 5 (Paris, 1966), p. 32.
- «L'antisémitisme n'est pas un racisme», *Études internationales de psycho-sociologie criminelle (La prophylaxie du génocide)*, 11-13 (Paris, 1967), pp. 43-47.
- «Le professeur V. Jankélévitch et les propos du Chef de l'État», *Le droit de vivre*, janvier (Paris, 1968), p. 2.
- «Préface», in CATHERINE, Robert & THUILLIER, Guy, *Introduction à une philosophie de l'administration*, Paris, Librairie Armand Colin, 1969, pp. 5-10.
- «Message du Professeur VI. Jankélévitch», *Perspectives France-Israël*, 26 (Paris, 1969), p. 17.
- T.s.t., *Le déporté juif*, décembre (Paris, 1969).
- «Commémoration du centenaire de Léon Brunschvicg», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 64 (Paris, 1970), pp. 38-46.
- «Préface», in KLEIN, Pierre-Michel, *Perpétuels augures*, Paris, Editions de la Grisière, 1970.
- «Ressembler, dissembler», in AMADO LÉVY-VALENSI, Éliane & HALPÉRIN, Jean (eds.), *Tentations et actions de la conscience juive. Données et débats*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, pp. 17-34.
- «Un État comme les autres?», in AMADO LÉVY-VALENSI, Éliane & HALPÉRIN, Jean (eds.), *Israël dans la conscience juive. Données et débats*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, pp. 15-24.
- «Beate Klarsfeld ou la grande chance du pardon», *Combat* (Paris, 6 avril 1971), pp. 1 e 6.
- «Emmanuel Fauré-Fremiet 1883/1971. In memoriam», *Bulletin de l'Association des Amis de Gabriel Fauré*, 9 (Boulogne-sur-Seine, 1972), pp. 3-4.
- «Non, nous ne jetterons pas le voile», *Châteaubriant. Journal de l'Association Nationale des Familles de Fusillés et Massacrés de la Résistance Française*, 98 (Paris, 1972), pp. 1 e 6.
- «Prochaine et lointaine, la femme...», *Information juive* (Paris, 15 décembre 1972), pp. 1 e 5.
- 2<sup>a</sup> ed., rev. e aum.: «Prochaine et lointaine... La femme», in HALPÉRIN, Jean & LÉVITTE, Georges (eds.), *L'autre dans la conscience juive. Le sacré et le couple*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, pp. 159-163.
- «Les memoires d'un bourreau», *Combat* (Paris, 29 mai 1972), pp. 1 e 6.
- «Message», in *Le livre de la fidélité*, Paris, Association France-Israël, 1972, p. 185.
- T.s.t., *Combat* (Paris, 19 juin 1972).

- «L'interlocuteur de Jacques Madaule», *Bulletin de la Société Paul Claudel*, 50 (Paris, 1973), pp. 58-59.
- «Il y a trente ans le ghetto de Varsovie. Les morts ont besoin de nous», *Information juive* (Paris, 15 mai 1973), p. 3.
- «Israël vivra», *Information juive* (Paris, 15 octobre 1973), p. 1.
- «Appel», *Information juive* (Paris, 15 octobre 1973), p. 3.
- «Préface. De l'amour», in SALA-MOLINS, Louis, *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*, Paris-La Haye, Mouton, 1974, pp. 5-12.
- «Monsieur Brandt, libérez Beate!», *Combat* (Paris, 22 avril 1974), p. 7.
- Entradas n.a. em: SAINT-AGNÈS, Yves (ed.), *Dictionnaire de la sexualité*, Paris, René Juillard Editeur, 1974, 288 pp.
- «L'occasion et l'aphoristique», *Bulletin de la Société de Philosophie de Bordeaux*, 99 (Bordeaux, 1975), pp. 1-16.
- «Philosophes et bovidés», *Le nouvel observateur* (Paris, 17 mars 1975), pp. 68-70.
- «Une perversion de l'esprit», *Information juive* (Paris, 16 novembre 1975), p. 1.
- «Contre la répression», *La presse nouvelle hebdomadaire* (Paris, 9 avril 1976), p. 3.
- «Une monstrueuse apothéose», *Quel corps*, 6 (Paris, 1977), p. 18.
- «La cause de Beate Klarsfeld est notre cause», *Le droit de vivre*, avril (Paris, 1977), p. 9.
- «Une secrète complaisance», *Les nouvelles littéraires* (Paris, 21 septembre 1977), p. 32.
- «Il existe une nouvelle misère juive», *La presse nouvelle hebdomadaire* (Paris, 18 novembre 1977), pp. 3 e 7.
- «Préface», in CLERBOUT, Marguerite, *Pour un nuage violet*, Mortemart, Rougerie, 1978, pp. 7-12.
- «Préface», in BOUDOT, Pierre, *Douceur ou la passion selon Yahvé*, Paris, S.O.S., 1978, pp. 5-7.
- «Contre l'oubli», *Châteaubriant. Journal de l'Association Nationale des Familles de Fusillés et Massacrés de la Résistance Française*, 113 (Paris, 1978), pp. 1 e 5.
- «Préface», in ROUSSEL, Odile, *Un itinéraire spirituel: Edmond Fleg*, Paris, La Pensée Universelle, 1978, pp. 7-8.
- «Les trois formes de la méconnaissance», *Art press international*, 20 (Paris, 1978), pp. 16-17<sup>39</sup>.
- «Nous avons beau savoir...», *Le nouvel observateur* (Paris, 22 mai 1978), p. 84.

---

<sup>39</sup> Int. in JNSQ 2.2, pp. 39-43.

«L'existence d'Israël est une affirmation continuée», *Regards*, mai (Bruxelles, 1978).

«Méconnaissance de la mort», *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), pp. 50-54<sup>40</sup>.

«Pour la philosophie», in *États généraux de la philosophie*, Paris, Flammarion, 1979, pp. 23-26.

«Il faut que la jeunesse prenne conscience», *Cahiers Bernard Lazare*, 74-75 (Paris, 1979), pp. 6-8.

«Qui a peur de la philosophie? Table ronde» (com Roland Brunet, Guy Coq, Jacques Derrida e Olivier Mongin), *Esprit*, 38 (Paris, 1980), pp. 60-75.

«Temporalité et méconnaissance», *Archivio di filosofia (Esistenza, mito, ermeneutica)*, vol. 1 (Padova, 1980), pp. 325-331<sup>41</sup>.

«Préface», in BULAWKO, Henry, *Les jeux de la mort et de l'espoir*, Paris, Recherches, 1980, pp. 7-8.

«L'ambiguïté morale en son for intérieur. L'homme et les valeurs», in DELACAMPAGNE, Christian & MAGGIORI, Robert (eds.), *Philosopher. Les interrogations contemporaines. Matériaux pour un enseignement*, Paris, Fayard, 1980, p. 35<sup>42</sup>.

«L'enfer et le délire d'Auschwitz», *Le monde* (Paris, 7 mars 1980).

«Tolstoï et la mort», *Cahiers Renaud-Barrault*, 101 (Paris, 1981), pp. 77-92.

«Hommage à Arthur Hoérée», *Zodiaque*, 128 (Saint-Léger-Vauban, 1981), pp. 11-12.

T.s.t. (= alocação para a Associação Nacional dos Antigos Deportados e Internados da Resistência), *Voix et visages. Bulletin bimestriel de l'A.D.I.R.*, 174 (Paris, 1981).

«La vérité est sanglante», *Traces*, 5 (Paris, 1982), pp. 26-29.

«Comment meurt un logicien», *Les nouvelles littéraires* (Paris, 10 mai 1982), p. 48.

«Les dernières lignes écrites...», in SUARÈS, Guy, *Vladimir Jankélévitch*, Lyon, La Manufacture, 1986, p. 129.

«Créer. Fabriquer. Produire», in SUARÈS, Guy, *Vladimir Jankélévitch*, Lyon, La Manufacture, 1986, pp. 130-135.

#### I.IV. Artigos (música)

«Franz Liszt et les étapes de la musique moderne», *Musique*, 4 (Paris, 1929), pp. 701-706 e 898-907.

<sup>40</sup> Int. in *JNSQ* 2.2, pp. 20-26.

<sup>41</sup> Ext. de *JNSQ* 2.2, pp. 90-97.

<sup>42</sup> Int., rev. e aum., in subcap. II.I de *PM*, pp. 35-39.

T.s.t. (= recensão do concerto de abertura da temporada de Outono da Filarmónica Checa), *Musique*, 4 (Paris, 1929), pp. 695-696.

«Le symbolisme et la musique: Satie le simulateur», *Europe*, 14 (Paris, 1936), pp. 249-256<sup>43</sup>.

«Le nocturne», *Les cahiers du sud*, 24 (Marseille, 1937), pp. 73-84<sup>44</sup>.

«Ravel et les sortilèges», *Europe*, 16 (Paris, 1938), pp. 107-113<sup>45</sup>.

«La sérénade interrompue», *La revue musicale*, 19 (Paris, 1938), pp. 145-151.

«Ravel vu par Roland-Manuel», *La revue musicale*, 19 (Paris, 1938), pp. 281-282.

«Pelléas et Pénélope», *Revue historique et littéraire du Languedoc*, 6 (Albi, 1945), pp. 123-130.

«Bela Bartok», *Europe*, 24 (Paris, 1946), pp. 111-119.

«En blanc et noir I», *Contrepoints*, 1 (Paris, 1946), pp. 97-99.

«Manuel de Falla», *Europe*, 25 (Paris, 1947), pp. 8-19.

«François Liszt et la muse de la rhapsodie», *Europe*, 26 (Paris, 1948), pp. 195-218<sup>46</sup>.

«Marguerite Hasselmans et Gabriel Fauré», *Europe*, 26 (Paris, 1948), pp. 138-139.

«Chopin e la morte», *La rassegna musicale*, 19 (Torino, 1949), pp. 296-306.

«Variations sur une pièce brève», *Peuples amis*, numéro especial (Paris, 1949), pp. 48-54<sup>47</sup>.

«De la rhapsodie», in *Mélanges d'esthétique et de science de l'art offerts à Etienne Souriau*, Paris, Librairie Nizet, 1952, pp. 155-160<sup>48</sup>.

«De l'improvisation», *Archivio di filosofia (Filosofia dell'arte)*, 1 (Roma-Milano, 1953), pp. 47-76<sup>49</sup>.

«Joie & tristesse dans la musique russe d'aujourd'hui», *L'âge nouveau*, 82 (Paris, 1953), pp. 39-46.

«La rhapsodie et l'état de verve», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 79 (Paris, 1954), pp. 50-57<sup>50</sup>.

«Le lointain dans l'œuvre de Déodat de Séverac», *Les dialogues*, 11 (Paris, 1954), pp. 85-91<sup>51</sup>.

«François Liszt et l'Europe», *Comprendre*, 10-11 (Venezia, 1954), pp. 208-211.

---

<sup>43</sup> Int., rev. e aum., in par. III de *Noc* 2, pp. 123-216.

<sup>44</sup> Int., rev. e aum., in *Noc* 1.

<sup>45</sup> Int., rev. e aum., in *Rav* 1.

<sup>46</sup> Int., rev. e aum., in cap. I de *Rhap*, pp. 27-55.

<sup>47</sup> Int., rev. e aum., in par. II de *Noc* 2, pp. 83-119.

<sup>48</sup> Int., rev. e aum., in cap. I de *Rhap*, pp. 5-26.

<sup>49</sup> Int., rev. e aum., in cap. V de *Rhap*, pp. 204-244.

<sup>50</sup> Int., rev. e aum., in subcaps. LIV e I.V de *Rhap*, pp. 16-20 e 20-24.

<sup>51</sup> Int., rev. e aum., in cap. IV de *Rhap*, pp. 180-188.

«Albeniz et l'état de verve», in *Mélanges d'histoire et d'esthétique musicales offerts à Paul-Marie Masson*, Paris, Richard-Masse, 1955, vol. II, pp. 197-209<sup>52</sup>.

«Philosophie et musique», in BERGER, Gaston (ed.), *Encyclopédie française*, vol. XIX, Paris, Société Nouvelle de l'Encyclopédie Française-Larousse, 1957, 19-28-8 a 19-30<sup>53</sup>.

«L'arte del sortilegio», in MILA, Massimo (ed.), *Manuel de Falla*, Milano, Ricordi, 1962, pp. 143-155.

«Préface», in JAROCINSKI, Stefan, *Debussy. Impressionnisme et symbolisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, pp. vii-xv.

«Le message de Mompou», *Scherzo*, 2 (Paris, 1971), pp. 8-12<sup>54</sup>.

«Louis Aubert», *Scherzo*, 6 (Paris, 1971), pp. 17-20.

«Le vrai centenaire de Séverac», *Scherzo*, 14 (Paris, 1972), pp. 6-12.

«Préface», in EVRARD, Willy, *Scriabine*, Paris, José Millas-Martin, 1972, pp. 9-10.

T.s.t. (= comemoração do 10º aniversário da Associação dos Amigos de Gabriel Fauré), *Bulletin de l'Association des Amis de Gabriel Fauré*, 11 (Boulogne-sur-Seine, 1974), p. 5.

«Préface», in PRÉVEL, Roger, *La musique et Federico Mompou*, Genève, Ariana, 1976.

«Rakhmaninov, le dernier des poètes inspirés» (texto integrado na edição em disco de vinil da integral da obra para piano de Sergei Rachmaninoff, interpretada por François-Joël Thiollier), Disques RCA, RL 37294, 1979.

«Pour le coeur du moulin», *Opéra de Paris*, 5 (Paris, 1983), p. 27.

#### I.V. Entrevistas

*Quelque part dans l'inachevé* (com Béatrice Berlowitz), Paris, Gallimard, 1978, 276 pp.

«Quelle est la valeur actuelle de la pensée bergsonienne?» (com Françoise Reiss), *Arts spectacles* (Paris, 27 mai 1959), p. 3.

«Vladimir Jankélévitch estime que nous ne savons pas encore tout sur les atrocités nazies» (com Pierre Mazars), *Le figaro littéraire* (Paris, 14 janvier 1965), p. 4

«À propos d'un livre: *La mort*» (com Daniel Diné), *Harangue*, 2 (Paris, 1967), pp. 79-87.

«Réflexions sur la mort» (com Georges Van Hout), *La pensée et les hommes*, 14 (Bruxelles, 1970), pp. 201-207.

«Jankélévitch, philosophe de l'ineffable» (com Françoise Reiss), *Les nouvelles littéraires* (Paris, 4 mars 1971), p. 6.

<sup>52</sup> Int., rev. e aum., in cap. III de *Rhap*, pp. 150-179.

<sup>53</sup> Int. in *ML*, pp. 5-6.

<sup>54</sup> Int., rev. e aum., in *PL*, pp. 145-159.

«Le paradoxe diabolique du mal» (com Françoise Reiss), *Le monde* (Paris, 10 décembre 1971), p. 22.

«L'humour est la revanche de l'homme faible» (com Françoise Reiss), *Les nouvelles littéraires* (Paris, 23 décembre 1971), p. 9.

«L'Europe de la culture: chimère ou espoir?» (com Bernard-Henri Lévy), *Combat* (Paris, 21 avril 1972), pp. 8-9.

«Touvier: une faveur plus qu'une grace» (com Victor Malka), *L'arche* (Paris, 1972).

«Les problèmes de la morale. Rencontres avec Vladimir Jankélévitch» (com J. Kravetz e C. Pallandre), *Humanisme*, 104 (Paris, 1974), pp. 48-51.

«Corps, violence et mort» (com J.C. Mazzoni), *Quel corps*, 3 (Paris, 1975), pp. 3-9.

«Après la mort de Martin Heidegger. Il faut des philosophes» (com Jacques Houbart), *Paradoxes*, 18 (Paris, 1976), pp. 88-94.

«Le sionisme d'un juif de gauche» (com Abraham Rozentier e Arie Yaari), *Cahiers Bernard Lazare*, 53 (Paris, 1976), p. 5-9.

«Entretien avec le Professeur Jankélévitch» (com Renée de Tryon-Montalembert), *La vie spirituelle*, 59 (Paris, 1977), pp. 180-199.

«Vladimir Jankélévitch: Debussy» (com Guy Samama), *L'avant-scène opéra*, 9 (Paris, 1977), pp. 130-145.

«Le mystère de Mélisande» (com Édith Walter), *Lyrice*, 32 (Boulogne, 1977), pp. 6-12.

«L'ignorance est une plante précieuse pour les tyrans» (com Alain Poirson e Nicolas Prayssac), *L'humanité* (Paris, 29 mai 1978), p. 9.

«La plus belle saison de la vie» (com Françoise Tournier), *Elle* (Paris, 1978).

«Entretien» (com Roger Hebrard), *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), pp. 7-12.

«À l'écoute de Vladimir Jankélévitch» (com Olivier Hyafil), *Diapason*, 243 (Angers, 1979), pp. 46-47.

«La haine devant le miroir» (com Jean-Paul Enthoven), *Le nouvel observateur* (Paris, 19 février 1979), p. 34.

«Ce qui est humain ce n'est pas l'oubli mais la mémoire, la vigilance et la fidélité» (com Jean Liberman), *La presse nouvelle* (Paris, 15 juin 1979), pp. 3 e 10.

«Philosophie de l'amour, amour de la philosophie» (com Danielle Eleb), *Révolution* (Paris, 3 octobre 1980), pp. 66-68.

«La vérité par hasard» (com Jean-Paul Enthoven e François George), *Le nouvel observateur* (Paris, 14 janvier 1980), p. 75.

«Vladimir Jankélévitch face à sa ‘jeune gloire’» (com Gilles Anquetil), *Les nouvelles littéraires* (Paris, 1980).

«C’est le moment d’accorder un petit crédit à Arafat» (com Sylvie Crossman), *Libération* (Paris, 8 juillet 1982), p. 6.

«L’art d’être philosophe. Libre parcours» (com Maurice Guillot), *L’éducation magazine*, février (Paris, 1983), pp. 8-12.

«Janké pianissimo» (com Antoine de Gaudemar), *Magazine littéraire*, 196 (Paris, 1983), pp. 53-54.

«Il n’y a pas de remède à la nostalgie...» (com Jacques Drillon), *Le nouvel observateur* (Paris, 14 avril 1983), pp. 81-82.

«Le philosophe et l’Histoire» (com Michel Lejoyeux e Hubert Tison), *Historiens et géographes*, 74 (Paris, 1984), pp. 951-962.

«Un manifestant pour Beyrouth», *Libération* (Paris, 7 juin 1985), p. 32.

«Jankélévitch le presque-semblable» (com Jean-Pierre Barou e Robert Maggiori), *Libération* (Paris, 9 juin 1985), pp. 34-35.

«Vladimir Jankélévitch: la vie. Entretiens» (com Jacques Chancel, Jean-Pierre Elkabbach, Vera Feyder, Bertrand Jérôme, Brigitte Massin, Claude Maupomé, Jacques Paugham, Françoise Reiss, Michel Serres e Ruth Sheps), in SUARÈS, Guy, *Vladimir Jankélévitch*, Lyon, La Manufacture, 1986, pp. 61-121.

#### I.VI. Correspondência

*Une vie en toutes lettres (Lettres à Louis Beauduc, 1923-1980)* (ed. Françoise Schwab), Paris, Liana Levi, 1995, 479 pp.

Carta à irmã (Ida Jankélévitch), de 13 de Junho de 1923, *Magazine littéraire*, 333 (Paris, 1995), pp. 20-21.

Carta inéd. a André Wurmser, de 5 de Janeiro de 1940, arq. in BNF, com a ct. NAF 28736 (Fonds André Wurmser).

Carta aos pais de um fuzilado, de 13 de Novembro de 1964, in *L’esprit de résistance*, pp. 74-75.

Carta ao presidente da Associação França-U.R.S.S., s.d., *Information juive* (Paris, 16 juillet 1967), p. 3.

Cartas a Federico Mompou, de 9 de Junho e 29 de Novembro de 1969, 13 de Junho de 1976 e 29 de Setembro de 1978, *Intemporel*, 8 (Paris, 1993), pp. 10-12.

Carta a Pierre Abraham, s.d., in *Pardonner?*, pp. 99-100.

Carta a Jacques Madaule, s.d., in *Pardonner?*, p. 101.

Carta ao reitor da Academia de Paris (Robert Mallet), de 8 de Abril de 1971, in *L'esprit de résistance*, pp. 75-76.

Cartas inéd. a Nadia Boulanger, de 30 de Julho de 1971 e 6 de Dezembro de 1974, arq. in BNF, com a ct. NLA-77 (71-72).

Carta ao editor-chefe de *Combat*, de 23 de Setembro de 1972, in *L'esprit de résistance*, pp. 197-198.

Carta a Henry Bulawko, de 30 de Maio de 1975, *Information juive* (Paris, 15 juillet 1975), p. 1.

Carta a Henri Dutilleux, de 29 de Outubro de 1976, in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, capa.

Carta a Jean-Paul Sartre, de 10 de Maio de 1978, in *L'esprit de résistance*, pp. 252-253.

Cartas a Jacques Derrida, de 7 de Abril e 20 de Junho de 1979, *L'herne*, 83 (Paris, 2004), pp. 224-225.

Cartas a Pierre Guillot, de 10 de Novembro, 19 e 28 de Dezembro de 1979, de 2 de Janeiro, 19 de Fevereiro, 3, 6 e 11 de Março de 1980, e de 21 de Janeiro de 1981, in LETHIERRY, Hugues (ed.), *Agir avec Vladimir Jankélévitch. Colère et mensonges*, Lyon, Chronique Social, 2013, pp. 129-133.

Carta a Jean-Jacques Lubrina, de 9 de Dezembro de 1979, in LUBRINA, Jean-Jacques, *Vladimir Jankélévitch. Les dernières traces du maître*, Paris, Josette Lyon, 1999, p. 9.

Carta a Wiard Raveling, de 5 de Julho de 1980, *Magazine littéraire*, 333 (Paris, 1995), p. 57.

Carta inéd. a Simone Benmussa, de 26 de Maio de 1981, arq. in BNF, com a ct. 4-COL-240(152) (Fonds Simone Benmussa).

Carta ao *Le monde*, de 9 de Julho de 1982, *Le monde* (Paris, 9 juillet 1982).

Carta a François George, de 10 de Julho de 1982, in *L'esprit de résistance*, pp. 258-259.

Cartas inéd. a Jean Grenier, d.d., arq. in BNF, com a ct. NAF 28294 (Fonds Jean Grenier).

Cartas inéd. a René Lalou, d.d., arq. in BNF, com a ct. NAF 14690.

Cartas inéd. a Gabriel Marcel, d.d., arq. in BNF, com a ct. NAF 28349 (1-22) (Fonds Gabriel Marcel).

Carta inéd. a Jérôme Peignot, d.d., arq. in BNF, com a ct. Ms-15705 (Papiers Jérôme Peignot).

Cartas inéd. a Léon Pierre-Quint, d.d., arq. in BNF, com a ct. NAF 18360.



Carta inéd. a Marc Pincherle, de 1 de Fevereiro, arq. in BNF, com a ct. LA-JANKELEVITCH VLADIMIR-1.

Carta inéd. a Clément Rosset, d.d., arq. in BNF, com a ct. NAF 28123 (52) (Fonds Clément Rosset).

## I.VII. Colectâneas

*Sources. Recueil* (ed. Françoise Schwab), Paris, Éditions du Seuil, 1984, 159 pp.

contém: «Tolstoï et l'immédiat», pp. 11-22; «Tolstoï et la mort», pp. 23-31; «Rakhmaninov, le dernier des poètes inspirés», pp. 32-35; «Le judaïsme, problème intérieur», pp. 39-50; «La conscience juive et la contradiction», pp. 51-61; «L'espérance et la fin des temps», pp. 62-81; «Ressembler, dissembler», pp. 82-102; «Un État comme les autres?», pp. 103-115; «Prochaine et lointaine... La femme», pp. 116-121; «Xavier Léon», pp. 125-132; «Léon Brunschvicg», pp. 133-141; «Mystique et dialectique chez Jean Wahl» (2<sup>a</sup> ed.), pp. 142-154.

*L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, 111 pp.

contém: *Pardonner?*, pp. 9-63; «Hommage à la Résistance universitaire», pp. 67-71 (= «Allocution de M. V. Jankélévitch à la soirée d'Hommage à la Résistance, UNESCO 28 novembre 1964»); «Allocution prononcée en avril 1969 au mémorial du martyr juif inconnu, à l'occasion de la journée nationale de la déportation et de la révolte du ghetto de Varsovie» (prev. inéd.), pp. 73-79; «Dans l'honneur et la dignité», pp. 81-104.

*La musique et les heures* (ed. Françoise Schwab), Paris, Éditions du Seuil, 1988, 301 pp.

contém: «Satie et le matin» (= par. II de *Noc* 2), pp. 9-72; «Rimski-Korsakov et les métamorphoses» (= cap. II de *Rhap*), pp. 73-209; «Joie et tristesse dans la musique russe d'aujourd'hui», pp. 210-221; «Le nocturne» (= par. I de *Noc* 2), pp. 223-268; «Chopin et la nuit» (= par. II de *Noc* 2), pp. 269-293.

*Premières et dernières pages* (ed. Françoise Schwab), Paris, Éditions du Seuil, 1994, 319 pp.

contém: «Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau», pp. 13-62; Carta de Bergson a Jankélévitch, de 12 de Maio de 1924, p. 63; «Bergsonisme et biologie (à propos d'un ouvrage récent)», pp. 64-76; Carta de Bergson a Jankélévitch, de 27 de Maio de 1929, pp. 77-78; «Henri Bergson», pp. 79-81; «N'écoutez pas ce qu'ils disent, regardez ce qu'ils font», pp. 82-84; «Quelle est la valeur actuelle de la pensée bergsonienne?», pp. 85-87; «Hommage solennel à Henri Bergson» (=

«Avec l'âme toute entière» de 1960), pp. 88-96; Carta de Bergson a Jankélévitch, de 10 de Setembro de 1939, pp. 97-98; «Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine», pp. 101-130; «Signification spirituelle du principe d'économie», pp. 131-171; Cartas de Bergson a Jankélévitch, de 10 de Fevereiro de 1928 e 3 de Março de 1938, pp. 172-176; «De l'ipséité», pp. 177-198; «Machiavélisme et modernité», pp. 199-208; «Le presque-rien», pp. 209-224; «Dernières lignes écrites», p. 225; «In memoriam Paul Desjardins (1859-1940)» (= t.s.t. de 1949), pp. 229-231; «Léonid Andréiev» (prev. inéd.), pp. 232-236; «Le diurne et le nocturne chez Jean Cassou», pp. 237-245; «De l'amour», pp. 246-255; «Pelléas et Pénélope», pp. 259-265; «Béla Bartok», pp. 266-276; «Manuel de Falla», pp. 277-289; «Louis Aubert», pp. 290-298; «Joaquin Nin» (prev. inéd.), pp. 299-302.

*Penser la mort?* (ed. Françoise Schwab), Paris, Liana Levi, 1994, 162 pp.

contém: «L'irrévocable» (= «À propos d'un livre: *La mort*»), pp. 15-41; «Réflexions sur la mort», pp. 43-60; «À propos de l'euthanasie» (ent. prev. inéd., com Pascal Dupont), pp. 61-104; «Corps, violence et mort», pp. 105-137.

*Philosophie morale* (ed. Françoise Schwab), Paris, Flammarion, 1998, 1179 pp.

contém: Cartas de Brunschvicg a Jankélévitch, de 30 de Dezembro de 1940 e 16 de Junho de 1942, pp. 27-28; *La mauvaise conscience* (3<sup>a</sup> ed.), pp. 32-202; *Du mensonge* (2<sup>a</sup> ed.), pp. 204-288; *Le mal*, pp. 289-371; *L'austérité et la vie morale*, pp. 373-582; *Le pur et l'impur*, pp. 583-813; *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, pp. 815-990; *Le pardon*, pp. 991-1149.

*Liszt. Rhapsodie et improvisation* (ed. Françoise Schwab), Paris, Flammarion, 1998, 179 pp.

contém: «François Liszt et la muse de la rhapsodie» (= cap. I de *Rhap*), pp. 25-106; «De l'improvisation» (= cap. V de *Rhap*), pp. 107-173.

*Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, 473 pp.

contém: «L'ignorance est une plante précieuse pour les tyrans», pp. 25-26; «L'art d'être philosophe. Libre parcours», pp. 293-301; «Philosophes et bovidés», pp. 303-308; «L'occasion et l'aphoristique», pp. 309-332; «Les philosophes et l'angoisse», pp. 333-340; «Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien», pp. 341-349; «L'humour est la revanche de l'homme faible», pp. 351-357; «Philosophie de la tolérance», pp. 359-374; «La liberté» (prev. inéd.), pp. 375-384; «À l'écoute de Vladimir Jankélévitch», pp. 385-390; «La musique et le temps» (ent. prev. inéd., com Olivier Germain-Thomas), pp. 391-394; «Le prélude» (ent. prev. inéd., com

Olivier Hyafil), pp. 395-412; «Le mystère de Mélisande», pp. 413-419; «Marguerite Hasselmans et Gabriel Fauré», pp. 421-423; «Vladimir Jankélévitch face à sa 'jeune gloire'», pp. 425-428; «La plus belle saison de la vie», pp. 429-433. *L'esprit de résistance. Textes inédits, 1943-1983* (ed. Françoise Schwab), Paris, Albin Michel, 2015, 367 pp.

contém: «Quelques camarades», pp. 53-58; «Le rôle actif du témoin», pp. 58-61; «La résistance a son mot à dire» (prev. inéd.), pp. 61-62; «Lettre de commémoration du massacre de juin 1942 au Mont-Valérien» (prev. inéd.), pp. 63-64; «Hommage à la Résistance. Allocution prononcée le 22 novembre, à l'occasion du 20e anniversaire de l'UJRE [Union des Juifs pour la Résistance et l'Entraide] (1943-1963) lors du 7e congrès national, 22-24 novembre 1963» (prev. inéd.), pp. 65-68; «Hommage à la Résistance universitaire», pp. 69-74; Carta aos pais de um fuzilado (prev. inéd.), pp. 74-75; Carta de Jankélévitch ao reitor da Academia de Paris, de 8 de Abril de 1971 (prev. inéd.), pp. 75-76; «Allocution prononcée à l'occasion de l'inauguration de la salle François-Cuzin (1914-Mont-Valérien 1944), Sorbonne, 8 août 1971» (prev. inéd.), pp. 77-82; «Hommage à Jacques Decour (1912-Mont-Valérien 1944)» (prev. inéd.), pp. 83-86; «Hommage au père Roger Braun» (prev. inéd.), pp. 86-87; «Allocution pour l'Association Nationale des Anciennes Déportées et Internées de la Résistance (ADIR), Sorbonne, 1981» (= t.s.t. de 1981), pp. 88-99; «Psycho-analyse de l'antisémitisme», pp. 123-130; «Le mythe de la jeunesse», pp. 131-132; «L'antisémitisme n'est pas un racisme», pp. 132-142; «Allocution prononcée au colloque de l'Unesco organisé contre la prescription des crimes de guerre, 1971» (prev. inéd.), pp. 142-152; «De l'antisémitisme» (= Carta a Henry Bulawko, de 30 de Maio de 1975), pp. 152-153; «Après la mort de Martin Heidegger. Il faut des philosophes», pp. 154-165; «Il faut que la jeunesse prenne conscience», pp. 165-171; «L'imprescriptible», pp. 181-184; «L'oubli interdit», pp. 184-189; «Beate Klarsfeld ou la grande chance du pardon», pp. 189-193; «Les mémoires d'un bourreau», pp. 193-195; «Treize mouvements de résistance...» (= t.s.t. de 1972), p. 196; Carta ao editor-chefe de *Combat*, de 23 de Setembro de 1972 (prev. inéd.), pp. 197-198; «Touvier: une faveur plus qu'une grâce», pp. 198-200; «Non, nous ne jetterons pas le voile», pp. 201-205; «Il y a trente ans le ghetto de Varsovie. Les morts ont besoin de nous», pp. 205-207; «Monsieur Brandt, libérez Beate!», pp. 207-209; «Nous avons beau savoir...», pp. 209-213; «Contre l'oubli», pp. 213-216; «Ce qui est humain ce n'est

pas l'oubli mais la mémoire, la vigilance et la fidélité», pp. 216-224; «L'enfer et le délire d'Auschwitz», pp. 224-228; «Préface pour la réédition des *Jeux de la mort et de l'espoir* de Henry Bulawko», pp. 228-230; «La laïcisation de la théocratie israélienne est une fatalité inéluctable», pp. 241-242; «Une invariable amitié», pp. 242-243; «Israël vivra», pp. 243-245; «Israël est la conscience du monde d'aujourd'hui» (= «Message» de 1972), pp. 245-248; «Une perversion de l'esprit», pp. 248-251; Carta a Jean-Paul Sartre, de 10 de Maio de 1978, pp. 252-253; «Message, *Le livre de la fidélité*, 1979» (prev. inéd.), pp. 253-254; «Un manifestant pour Beyrouth», pp. 254-257; «L'appel que j'ai signé pour la paix au Liban» (= Carta ao *Le monde*, de 9 de Julho de 1982), pp. 257-258; Carta a François George, de 10 de Julho de 1982 (prev. inéd.), pp. 258-259; «La vérité est sanglante», pp. 259-265; «Je fête dans mon coeur le 35e anniversaire de l'indépendance d'Israël, *Le livre de la fidélité*, 1983» (prev. inéd.), pp. 265-266; «Introduction au thème du pardon», pp. 275-302; «Difficultés du pardon» (= «Entretien avec le Professeur Jankélévitch»), pp. 303-324; «Discours de clôture d'une table ronde sur 'Le messianisme juif et les fins de l'histoire'» (= t.s.t. de 1965), pp. 324-329.

#### I.VIII. Registos sonoros

*Un homme libre. L'immédiat. La tentation* (= registo de entrevistas radiofónicas e de aulas ministradas na Sorbonne), Paris-Bry-sur-Marne, Frémeaux & Associés-INA, 2002, 3 cds. «Sur la philosophie d'Henri Bergson», in *Anthologie sonore de la pensée française par les philosophes du XXème siècle*, Vincennes, Frémeaux & Associés-INA, 2003, caixa 2, cd 4.

#### I.IX. Registos audiovisuais

*Vladimir Jankélévitch. À quoi servent les philosophes?* (= ent. com Bernard Pivot, François George e Blandine Barret-Kriegel, realizada por François Chatel), Bry-sur-Marne, Institut National de l'Audiovisuel, 1995.

*Question d'oreille. Vladimir Jankélévitch: un philosophe et la musique* (= documentário de entrevistas realizado por Anne Imbert), Paris, Ministère de la Culture et de la Communication-Centre National de la Cinématographie, 2002.

## I.X. Traduções

*Georg Simmel, filosofo della vita*, trad. Laura Boella, in BOELLA, Laura (ed.), *Seminario. Letture e discussioni intorno a Levinas, Jankélévitch, Ricoeur*, Milano, Unicopoli, 1988, pp. 183-239.

*G. Simmel, filósofo de la vida*, trad. Antonia García Castro, Barcelona, Gedisa, 2007, 102 pp.  
*Henri Bergson*, trad. Francisco González Aramburu, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1962, 379 pp.

*Henri Bergson*, trad. Giuliano Sansonetti, Brescia, Morcelliana, 1991, 387 pp.

*Henri Bergson*, trad. Nils F. Schott, Durham, Duke University Press, 2015, 322 pp.

*La mala conciencia*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 159 pp.

*La cattiva coscienza*, trad. Domenica Discipio, Bari, Dedalo, 2000, 256 pp.

*The bad conscience*, trad. Andrew Kelley, Chicago-London, University of Chicago Press, 2015, 179 pp.

*La ironia*, trad. Ricardo Pochtar, Madrid, Taurus, 1983, 163 pp.

*L'ironia*, trad. Fernanda Canepa, Genova, Il Melangolo, 1988, 169 pp.

*Die Ironie*, trad. Jürgen Brankel, Berlin, Suhrkamp, 2012, 185 pp.

*Ravel. El músico y su obra*, trad. Vicente Sala Viu, Buenos Aires, Losada, 1951, 195 pp.

*Ravel*, trad. Margaret Crossland, London-New York, John Calder-Grove Press, 1959, 192 pp.

*Ravel*, trad. Laura Louissetti Fua, Milano, A. Mondadori, 1962, 190 pp.

*Maurice Ravel*, trad. Willi Reich, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1980, 156 pp.

*Maurice Ravel*, trad. Víctor Compta, Barcelona, Edicions 62, 1992, 146 pp.

*Ravel*, trad. Santiago Martín Bermúdez, Madrid, Antonio Machado Libros-Fundación Scherzo, 2010, 308 pp.

*La menzogna e il malinteso*, trad. Marco Motto, Milano, Raffaello Cortina, 2000, 128 pp.

*Von der Lüge*, trad. Vincent von Wroblewsky, Berlin, Parerga Verlag, 2004, 150 pp.

*Il male*, trad. Fernanda Canepa, Genova, Marietti, 2003, 95 pp.

*Trattato delle virtù (excertos)*, trad. Elina Klersy Imberciadori, Milano, Garzanti, 1987, 301 pp.

*Debussy e il mistero*, trad. Carlo Migliaccio, Bologna, Il Mulino, 1991, 144 pp.

*Erste Philosophie. Einleitung in eine Philosophie des «Beinahe»*, trad. Jürgen Brankel, Wien, Turia und Kant, 2006, 293 pp.

*Dell'improvvisazione*, trad. Alessandro Arbo, Chieti, Solfanelli, 2014, 95 pp.

*Il non-so-che e il quasi-niente*, trad. Carlo A. Bonadies, Genova, Marietti, 1987, 336 pp.

*Das Ich-weiß-nicht-was und das Beinahe-Nichts*, trad. Jürgen Brankel, Wien, Turia und Kant, 2010, 3 vols., 515 pp.

*Satie und der Morgen*, trad. Ulrich Kunzmann, Berlin, Matthes & Seitz, 2015, 157 pp.

*Lo puro y lo impuro*, trad. José Luís Checa Cremades, Madrid, Taurus, 1990, 252 pp.

*Il puro e l'impuro*, trad. Valeria Zini, Torino, Einaudi, 2014, 231 pp.

*La musica e l'ineffabile*, trad. Enrica Lisciani-Petrini, Napoli, Tempi Moderni, 1985, 216 pp.

*Music and the ineffable*, trad. Carolyn Abbate, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2003, 171 pp.

*La musica y lo inefable*, trad. Ramón Andrés e Rosa Ruis, Barcelona, Alpha Decay, 2005, 237 pp.

*Die Musik und das Unaussprechliche*, trad. Ulrich Kunzmann, Berlin, Suhrkamp, 2016, 267 pp.

*De beleving van de tijd. Avontuur, verveling, ernst*, trad. Jan Andries Meijers, Utrecht, Het Spectrum, 1967, 208 pp.

*L'avventura, el aburrimiento, lo serio*, trad. Elena Benarroch, Madrid, Taurus, 1989, 188 pp.

*L'avventura, la noia, la serietà*, trad. Carlo A. Bonadies, Genova, Marietti, 1991, 188 pp.

*La muerte*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-Textos, 2002, 435 pp.

*Der Tod*, trad. Brigitta Restorff, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, 573 pp.

*La morte*, trad. Valeria Zini, Torino, Einaudi, 2009, 474 pp.

*Il perdono*, trad. Liana Aurigemma, Milano, IPL, 1968, 235 pp.

*El perdón*, trad. Núñez del Rincón, Barcelona, Seix Barral, 1999, 222 pp.

*Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, trad. Claudia Brede-Konersmann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, 293 pp.

*Forgiveness*, trad. Andrew Kelley, Chicago-London, University of Chicago Press, 2005, 175 pp.

*Perdonare?*, trad. Daniel Vogelmann, Firenze, La Giuntina, 1987, 63 pp.

*Verzeihen?*, trad. Claudia-Brede Konersmann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, 63 pp.

*Irgendwo im Unvollendeten*, trad. Jürgen Brankel, Wien, Turia und Kant, 2008, 249 pp.

*Da qualche parte nell'incompiuto*, trad. Valeria Zini, Torino, Einaudi, 2012, 215 pp.

*La paradoja de la moral*, trad. Nuria Pérez de Lara, Barcelona, Tusquets, 1983, 259 pp.

*Il paradosso della morale*, trad. Ruggero Guarini, Firenze, Hopeful Monster, 1986, 216 pp.

*O paradoxo da moral*, trad. Helena Esser dos Reis, Campinas, Papirus, 1991, 228 pp.

*La presencia lejana*, trad. Lourdes Bigorra, Barcelona, Ediciones del Bronce, 1999, 170 pp.

*Corso di filosofia morale. Appunti raccolti alla Libera Università di Bruxelles, 1962-1963*, trad. Antonio Delogu, Milano, Raffaello Cortina, 2007, 212 pp.

*Vorlesung über Moralphilosophie. Mitschriften aus den Jahren 1962-1963 an der Freien Universität zu Brüssel*, trad. Jürgen Brankel, Wien, Turia und Kant, 2007, 277 pp.

*Curso de filosofía moral. Universidad libre de Bruselas, 1962-1963*, trad. Agustín López e María Tabuyo, Madrid-México D.F., Sexto Piso, 2010, 276 pp.

*Fuentes*, trad. María Cucurella Miquel, Barcelona, Alpha Decay, 2007, 217 pp.

*Primeiras e últimas páginas*, trad. Maria Lucia Pereira, Campinas, Papirus, 1995, 375 pp.

*Lo imprescriptible*, trad. Mario Muchnik, Barcelona, Muchnik, 1987, 91 pp.

*Pensare la morte?*, trad. Enrica Lisciani-Petrini, Milano, Raffaello Cortina, 1995, 114 pp.

*Kann man den Tod denken?*, trad. Jürgen Brankel, Wien, Turia und Kant, 2003, 126 pp.

*Pensar a morte?*, trad. Joana Patrícia Rosa, Mem Martins, Inquérito, 2003, 99 pp.

*Pensar la muerte?*, trad. Horacio Zabaijauregui, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, 131 pp.

*Liszt. Rapsodia e improvisación*, trad. Juan Gabriel López Guix, Barcelona, Alpha Decay, 2014, 175 pp.

*La coscienza ebraica*, trad. Daniel Vogelmann, Firenze, La Giuntina, 1986, 120 pp.

*Bergson lesen*, trad. Jürgen Brankel, Wien, Turia und Kant, 2004, 141 pp.

## II. Estudos sobre Jankélévitch

### II.I. Livros

AA.VV., *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Paris, Flammarion, 1978, 302 pp.

contém: MADAULE, Jacques, «Vladimir Jankélévitch», pp. 7-21; IMBERT-VIER, Brigitte, «Un philosophe hérétique», pp. 23-35; MAUREL, Jean, «La surprise. L'amour fou de la philosophie», pp. 39-67; NOGUEZ, Dominique, «Cinq petits riens sur l'humour», pp. 69-80; POLITIS, Hélène, «Sermons humoristiques (les écrits d'Erik Satie)», pp. 83-105; CLÉMENT, Catherine, «Au rhapsode», pp. 107-115; KÖNIGSON, Marie-Jeanne, «Philosophie et musique dans l'œuvre de Th. W. Adorno: Wagner, Mahler et Schönberg», pp. 117-130; ROSSET, Clément, «Musique et réalité», pp. 131-135; SERRES, Michel, «Espaces et temps», pp. 137-153; LORENTE-PERINÁN, Alvaro, «Le corps de l'être ou ontophanie: l'espace

potentiel de l'*esse in via*», pp. 155-175; TROTIGNON, Pierre, «Le simple», pp. 177-187; DOEUFF, Michèle le, «Irons-nous jouer dans l'île?», pp. 189-203; SALAMOLINS, Louis, «Hypostasier le néant? L'aristos de l'indifférence», pp. 205-222; FONTENAY, Elisabeth de, «Le livre, l'ami, la mort», pp. 223-235; IMBERT-VIER, Brigitte, «Plus d'honneur que d'honneurs? Baltasar Gracián: une esthétique de l'hypocrisie», pp. 237-267; GEORGES, François, «Les difficultés de l'existence», pp. 269-273; BASSET, Monique, «'Des pensées qui tendent au silence'», pp. 275-290.

AA.VV., *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), 93 pp.

contém: CLÉMENT, Catherine, «L'amour de la vie», pp. 1-3; HEBRARD, Robert, «Lettre ouverte à Vladimir Jankélévitch», pp. 4-6; GEORGE, François, «La pensée en personne», pp. 13-22; MAGGIORI, Robert, «Franchir le seuil du réel», pp. 23-28; FONTENAY, Elisabeth de, «Un héros de notre temps», pp. 29-30; MAUREL, Jean, «'Des pas sur la neige...'», pp. 31-41; PINGAUD, Bernard, «Irréversible, irrévocable, le récit», pp. 42-49; TANSMAN, Alexandre, «Quelques réflexions musicales», pp. 55-58; FAYE, Jean-Pierre, «Philosophie comme ironie en narration», pp. 59-61; VALABREGA, Jean-Paul, «Hommage au philosophe et au moraliste», pp. 62-64; TILLIETTE, Xavier, «Une Kitiège de l'âme. L'éthique de Vladimir Jankélévitch», pp. 65-73; ROSSET, Clément, «Le sérieux de la vie», pp. 74-75; POLITIS, Hélène, «Jankélévitch kierkegaardien. Ou la pureté du coeur», pp. 76-79; FEYDER, Vera, «Avec», pp. 81-83; PHILIPPE, Anne, «De la musique au silence», pp. 83-85; KEROURÉDAN, Herri Gwilherm, «Quai aux fleurs», p. 85; MIHALOVICI, Marcel, «Songe», p. 86; BAROU, Jean-Pierre, «Notes dissonantes», pp. 87-88.

AA.VV., *Critique*, 500-501 (Paris, 1989), 112 pp.

contém: MAGGIORI, Robert, «Vladimir Jankélévitch et la morale de l'amour», pp. 3-8; ROSSET, Clément, «L'absent», pp. 9-11; APTER, Emily S., «Le charme philosophal», pp. 12-20; ROVATTI, Pier Aldo, «Le sens des mots. Les oscillations de la conscience», pp. 21-25; GABETTA, Gianfranco, «Le temps et la mort dans la philosophie de Jankélévitch», pp. 26-31; VATTIMO, Gianni, «Le bien: presque rien», pp. 32-34; LIEVAL, Jean-Luc, «L'île heureuse», pp. 35-41; LÊ, Linda, «Jankélévitch, père et fils», pp. 42-45; DROIT, Roger-Pol, «Imprescriptibles décombres», pp. 46-56; REVAH, Louis-Albert, «Sur la partialité en musique», pp. 57-70; LACOSTE, Jean, «La musique et la plénitude exaltante de l'être», pp. 71-



101; HÉRONNIÈRE, Édith de la, «Nostalgia. Un thème commun à Jankélévitch et à Tarkovsky», pp. 102-106.

AA.VV., *Aut aut*, 270 (Firenze, 1995), 161 pp.

contém: LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Vladimir Jankélévitch. Pensare al margine», pp. 5-13; IMBERT-VIER, Brigitte, «Il favore dell'istante», pp. 23-30; BOELLA, Laura, «Fare il contrario. La riflessione morale di Vladimir Jankélévitch», pp. 31-40; RONCHI, Rocco, «L'evidenza assurda. Note a 'La mort' di Vladimir Jankélévitch», pp. 41-59; FABRIS, Adriano, «La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger», pp. 61-75; ROVATTI, Pier Aldo, «Elogio della litote», pp. 77-84; VITIELLO, Vincenzo, «L'incantesimo di Alcina e l'anello del tempo», pp. 85-90; LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Angelus vagulus», pp. 91-103; GARDA, Michela, «La 'verve' musicale di Vladimir Jankélévitch. Nota sul discorso musicale», pp. 113-124; FUBINI, Enrico, «Temi musicali e temi ebraici nel pensiero di Vladimir Jankélévitch», pp. 125-134; CALABRÓ, Daniela, «Bibliografia», pp. 135-156.

AA.VV., *Lignes*, 28 (Paris, 1996), 199 pp.

contém: SALA-MOLINS, Louis, «En guise de prologue», pp. 5-9; CAHEN, Gérald, «L'ironie ou l'art de la pointe», pp. 10-20; KLEIN, Pierre-Michel, «Le philosophe et sa mort», pp. 21-32; GUYADER, Alain le, «L'imprescriptible! Pardonner? (Penser les crimes contre l'humanité avec Jankélévitch)», pp. 33-52; ALCOBERRO, Ramon, «Je ne sais quoi et dépassement du nihilisme», pp. 53-60; IMBERT-VIER, Brigitte, «La faveur de l'instant», pp. 61-70; JERPHAGNON, Lucien, «Hapax: l'amour, la mort et la philosophie première», pp. 71-76; POLITIS, Hélène, «Jankélévitch interprète de Kierkegaard», pp. 77-89; WOLFRAM BREUCKER, D., «La 'démonique hyperbole'. Ou la philosophie première de V. Jankélévitch (une théologie du 'nescioquid'?)», pp. 90-105; KÖNIGSON, Marie-Jeanne, «L'innocence et la réflexion infinie», pp. 106-118; LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Angelus vagulus», pp. 119-132; SCHWAB, Françoise, «Portrait de Vladimir Jankélévitch d'après une correspondance inédite», pp. 133-145; FREGOSI, Renée, «L'instant philosophique, fondateur de l'incertitude démocratique (tentative d'importation du «presque rien» jankélévitchien dans la théorie des transitions à la démocratie)», pp. 146-156; MIGLIACCIO, Carlo, «Du déguisement au dégrisement (note sur la philosophie de la musique chez Vladimir Jankélévitch)», pp. 157-167; TROTIGNON, Pierre, «Les agrapha

dogmata de Vladimir Jankélévitch», pp. 168-175; MAUREL, Jean, «La philosophie et les heures. D'intelligence avec Jankélévitch», pp. 176-189; FABRE, Florence, «Musique: praxis et discours (compte rendu d'une table ronde)», pp. 190-195.

AVITABILE, Luisa, *Il terzo-giudice tra gratuita e funzione. Commenti e traduzioni di V. Jankélévitch, J.-P. Sartre, J. Habermas*, Torino, G. Giappichelli, 1999, 119 pp.

BATTISTA VACCARO, G., *Ontologia e etica in Vladimir Jankélévitch*, Ravenna, Longo, 1995, 176 pp.

BAZZANELLA, Emiliano, *Tempo e linguaggio. Studio sul pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Milano, Franco Angeli, 1994, 143 pp.

BOELLA, Laura (ed.), *Seminario. Letture e discussioni intorno a Levinas, Jankélévitch, Ricoeur*, Milano, Unicopoli, 1988, 248 pp.

contém: FRANZINI, Elio, «Grazia e creazione in Vladimir Jankélévitch», pp. 31-44; NECCHI, Piercarlo, «L'assurdo e lo scandalo. Sulla filosofia del male di V. Jankélévitch», pp. 45-58; CAINARCA, Patrizia, «La mort», pp. 59-75; MIGLIACCIO, Carlo, «Morte, ironia e verve musicale. La temporalità nella musica di Debussy secondo Jankélévitch», pp. 77-99; GUETTA, Alessandro, «Jankélévitch: il perdono e l'imperdonabile», pp. 101-107.

BOELLA, Laura, *Morale in atto. Virtù, cattiva coscienza, purezze della vita morale nella riflessione di Vladimir Jankélévitch*, Milano, CUEM, 1997, 111 pp.

2<sup>a</sup> ed., rev. e aum.: BOELLA, Laura, *Vita morale. Virtù, dovere e amore in Vladimir Jankélévitch*, Milano, Raffaello Cortina, 2014, 139 pp.

COMMERS, Ronald, *Het onzegbare en het onuitsprekelyke. Ethiek, metafysica en muziek bij Vladimir Jankélévitch*, Bruxelles, VUBPress, 2005, 310 pp.

COMMERS, Ronald, *De moraal filosofie van Vladimir Jankélévitch. Een essay over morele en muzikale creativiteit*, Bruxelles, Academic and Scientific Publishers, 2013, 170 pp.

FACCO, Maria Luisa, *Vladimir Jankélévitch e la metafisica*, Genova, Università di Genova, 1985, 166 pp.

FARI, Antonio, *Il canto dell'ombra. La musica per Vladimir Jankélévitch*, Fasano, Schena, 1992, 139 pp.

FAZIO-ALLMAYER, Bruna, *L'uomo nella storia in Vladimir Jankélévitch*, Palermo, CELUP, 1974, 99 pp.

FOTIADE, Ramona & SCHWAB, Françoise (eds.), *Léon Chestov – Vladimir Jankélévitch. Du tragique à l'ineffable*, Saarbrücken, Éditions Universitaires Européennes, 2011, 244 pp.

contém: SCHWAB, Françoise, «Jankélévitch et Chestov: ressembler – dissembler»; FOTIADE, Ramona, «La connaissance et la mort dans l'oeuvre de Léon Chestov et de Vladimir Jankélévitch»; MONTMOLLIN, Isabelle de, «Jankélévitch face à l'absurde chestovien»; SALAZAR-FERRER, Olivier, «Variations sur le silence et la nuit chez Vladimir Jankélévitch»; YAMPOLSKAYA, Anna, «Le problème du don et de l'échange chez Jankélévitch», pp. 177-198; GARFITT, Toby, «Jean Grenier entre Chestov et Jankélévitch. L'instant, la liberté, le choix, la création», pp. 199-214; BRANKEL, Jürgen, «Le paradoxe chez Jankélévitch et Chestov».

GIULIANI, Massimo, *Il coltello smussato e altre ricerche. Su André Neher, Simon Weil, Franz Rosenzweig, Vladimir Jankélévitch*, Milano, Istituto di Propaganda Libreria, 1993, 253 pp.

HANSEL, Joëlle, *Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme*, Paris, Manucius, 2012, 153 pp.

JERPHAGNON, Lucien, *Vladimir Jankélévitch. Ou de l'effectivité*, Paris, Seghers, 1969, 187 pp.

2<sup>a</sup> ed., rev. e aum.: *Entrevoir et vouloir. Vladimir Jankélévitch*, Chatou, La Transparence, 2008, 80 pp.

KLEIN, Pierre Michel, *Métachronologie. Pour suite de Vladimir Jankélévitch*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2014, 512 pp.

LEMCKE, Verena, *Der Begriff Verzeihen bei Vladimir Jankélévitch*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008, 213 pp.

LEMOINE, Élodie & PIERRON, Jean-Philippe (eds.), *La mort et le soin. Autour de Vladimir Jankélévitch*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, 185 pp.

contém: PIERRON, Jean-Philippe, «Introduction. Pour une clinique de l'incertitude», pp. 7-23; LEMOINE, Élodie, «L'incertitude fondamentale. La fin de vie pensée avec Vladimir Jankélévitch», pp. 37-52; BARILLAS, Laure, «L'instant et la durée: Jankélévitch et les soins palliatifs», pp. 53-66; AUBRY, Régis, «La fécondité possible du doute en fin de vie», pp. 67-78; BAUDRY, Patrick, «Pour une critique de la notion de fin de vie», pp. 79-90; CHVETZOFF, Gisèle, «Demander l'euthanasie, une façon de rester vivant?», pp. 91-102; CHÂTEL, Tanguy, «L'accompagnant, un funambule de la relation», pp. 103-121; VASSAL, Pascale, «Relation de soin: vérité? mensonge? incertitude?», pp. 123-139; ZIELINSKI, Agata, «Le mourant, un semblable? Incertitudes de la

reconnaissance», pp. 143-160; PIERRON, Jean-Philippe, «Le premier du soin dans les derniers soins», pp. 161-174.

LETHIERRY, Hugues, *Penser avec Vladimir Jankélévitch. Une âme résistante*, Lyon, Chronique Social, 2012, 175 pp.

LETHIERRY, Hugues (ed.), *Agir avec Vladimir Jankélévitch. Colère et mensonges*, Lyon, Chronique Social, 2013, 176 pp.

contém: PHILONENKO, Alexis, «Préface», pp. 11-14; TROTIGNON, Pierre, «Avant-propos», pp. 15-17; LETHIERRY, Hugues, «Introduction: quel chemin suivrai-je dans la vie?», pp. 19-23; CHABRIER, Nathalie, «Agir avec Kierkegaard et Jankélévitch», pp. 29-44; VERDEAU, Patricia, «Agir avec Bergson et 'Janké' – la morale», pp. 45-55; PÉRÈS, André, «Agir avec Bergson et 'Janké' – la politique», pp. 57-68; LETHIERRY, Hugues, «Du mensonge en général», pp. 73-83; CHARLET, Colette, «'Race' et histoire de vie – ponts entre hier et aujourd'hui», pp. 87-95; DUFFAU, Marie-Thérèse, «'Race' et valeurs morales», pp. 97-103; TORT, Patrick, «Réinstruire la critique du racisme», pp. 105-118; PAGANI, Dominique, «La musique, la poésie, l'amour», pp. 121-125; GUILLOT, Pierre, «La musique avant toute chose ou le scrupule de la compétence», pp. 127-133; LETHIERRY, Hugues, «Faire la classe avec 'Janké'? Promenade buissonnière», pp. 139-150 e «Vacance(s) de 'Janké'», pp. 153-160; ROBISCO, Nathalie, «Au feu Janké (on n'y comprend rien!)», pp. 161-162; LETHIERRY, Hugues, «Une voie résistante», pp. 163-168.

LISCIANI-PETRINI, Enrica, *Memoria e poesia. Bergson Jankélévitch Heidegger*, Milano, Edizioni Scientifiche Italiane, 1983, 253 pp.

LISCIANI-PETRINI, Enrica, *L'apparenza e le forme. Filosofia e musica in Jankélévitch*, Napoli, Tempi Moderni, 1991, 125 pp.

LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, 380 pp.

contém: LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Une pensée 'pour le XX<sup>e</sup> siècle'», pp. 13-25; VIZZARDELLI, Silvia, «Le réalisme mystique de Vladimir Jankélévitch», pp. 39-54; VITIELLO, Vincenzo, «Necessità dell'ineffabile. 'Presque-rien', 'presque-tout' e 'je-ne-sais-quoi' di Vladimir Jankélévitch», pp. 55-68; FABRIS, Adriano, «L'impossible relation avec l'absolu. À propos de *Philosophie première* de Vladimir Jankélévitch», pp. 69-83; SAVIANI, Lucio, «Conversion, vocation et ascèse dans la métaphysique de Jankélévitch», pp. 85-95; WORMS, Frédéric, «La meraviglia

e l'indignazione. Le due esclamazioni di Jankélévitch nei momenti filosofici del Novecento», pp. 97-107; ROVATTI, Pier Aldo, «Éloge de la litote», pp. 109-117; FORTUNATO, Marco, «Les vertus du fantasme», pp. 119-128; SCHWAB, Françoise, «Una morale del rifiuto», pp. 129-142; CORSINI, Francesco, «Nostalgie close et nostalgie ouverte. Enjeux éthiques et politiques», pp. 143-151; DELOGU, Antonio, «La noia, in Vladimir Jankélévitch», pp. 153-166; TARIZZO, Davide, «Volontà di mentire – su Vladimir Jankélévitch», pp. 167-174; LATINI, Micaela, «L'avant-dernier mot. Notes sur Bloch et Jankélévitch à propos de 'penser la mort'», pp. 175-186; BOELLA, Laura, «Il ritmo della vita morale in Vladimir Jankélévitch», pp. 187-194; FUBINI, Enrico, «Temi musicali ed ebraici nel pensiero di Jankélévitch», pp. 205-216; MIGLIACCIO, Carlo, «Le sérieux de la musique», pp. 217-229; GARDA, Michela, «Musique et subjectivité», pp. 231-245; SÈVE, Bernard, «Sfumatura e costruzione. Note sul corpus musicale di Vladimir Jankélévitch», pp. 247-260; MATASSI, Elio, «Vladimir Jankélévitch et l'écoute mortelle», pp. 261-268; ZACCHINI, Simone, «Les pauses, le néant, le silence. Musique et métaphysique chez Jankélévitch», pp. 269-275; SALGADO GONTIJO OLIVEIRA, Clovis, «'L'oscuro chiarore'. Il simbolo della luce notturna in Jankélévitch», pp. 277-289; ZURLETTI, Sara, «Jankélévitch et les instants mystérieux de Debussy», pp. 291-295; SANTUCCI, Giuseppina, «L'art d'effleurer. Erik Satie et les apories en musique», pp. 297-306; COGLIANI, Maurizio, «L'existence charnelle des sons. Une réflexion sur la dimension corporelle de l'exécution pianistique», pp. 307-320; LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Philosopher 'depuis' la musique», pp. 321-335.

LISCIANI-PETRINI, Enrica, *Charis. Essai sur Jankélévitch*, Milano-Paris-Udine, Mimesis-Vrin, 2013, 184 pp.

LOONEY, Aaron T., *Vladimir Jankélévitch. The time of forgiveness*, New York, Fordham University Press, 2014, 382 pp.

LÓPEZ GUZMAN, Maria Dolores, *Desafíos del perdón después de Auschwitz. Reflexiones de Jankélévitch desde la Shoa*, Madrid, Universidad de Comillas, 2010, 376 pp.

LUBRINA, Jean-Jacques, *Vladimir Jankélévitch. Les derniers traces du maître*, Paris, Josette Lyon, 1999, 223 pp.

MAZZA, Alessandra, *Jankélévitch e il dialogo con Debussy. Il mistero dell'apparenza*, Scafati, Artemide, 2008, 93 pp.

MIGLIACCIO, Carlo, *L'odissea musicale nella filosofia di Vladimir Jankélévitch*, Milano, CUEM, 2000, 197 pp.

MONTMOLLIN, Isabelle de, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, 396 pp.

MOREAU, Daniel, *La question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2009, 404 pp.

PHILONENKO, Alexis *Jankélévitch. Un système de l'éthique concrète*, Paris, Éditions du Sandre, 2011, 740 pp.

PITTAU, Franco, *Il volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1972, 255 pp.

REUTLINGER, Christoph, *Natürlicher Tod und Ethik. Erkundungen im Anschluss an Jankélévitch, Kierkegaard und Scheler*, Göttingen, Edition Ruprecht, 2014, 163 pp.

ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, 359 pp.

contém: SCHWAB, Françoise, «Quelques petites choses que je sais de lui...», pp. 13-27; GANDILLAC, Maurice de, «Souvenir d'un camarade», pp. 29-50; KLEIN, Pierre-Michel, «Jankélévitch et le mystère de la soudaineté», pp. 55-66; LAGRÉE, Jacqueline, «Le commentaire du traité sur la dialectique de Plotin», pp. 67-83; MONTMOLLIN, Isabelle de, «Jankélévitch et Chestov», pp. 85-105; HANSEL, Joëlle, «Jankélévitch et Lévinas», pp. 107-118; MATASSI, Elio, «L'ineffable et l'utopique comme dimension de l'écoute: Jankélévitch et Bloch», pp. 119-136; CORBEL, Emmanuelle, «La culture musicale de Jankélévitch», pp. 141-150; NECTOUX, Jean-Michel, «Portrait de Jankélévitch en mélomane engagé», pp. 151-170; CORSINI, Francesco, «Mémoire et nostalgie», pp. 171-182; ZACCHINI, Simone, «Le 'logos' du silence: la philosophie de la musique de Jankélévitch», pp. 183-199; SCHWAB, Françoise, «La temporalité enchantée», pp. 201-212; GUYADER, Alain le, «Jankélévitch et la question du droit», pp. 217-262; REY, Jean-François, «Le ciel déchiré: sur le sporadisme des valeurs», pp. 263-277; DAVID, Alain, «En finir avec l'Allemagne», pp. 279-296; HUBER, Gérard, «Jankélévitch et Israël», pp. 297-316; HAJLBLUM, Serge, «La méchanceté», pp. 317-331; JERPHAGNON, Lucien, «Au-delà du sérieux», pp. 335-346; TROTIGNON, Pierre, «Témoin par temps couvert», pp. 347-354.

SANTUCCI, Giuseppina, *Jankélévitch. La musica tra charme e silenzio*, Lecce, Milella, 2001, 162 pp.

SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, 473 pp.

contém: SCHWAB, Françoise, «Vladimir Jankélévitch: actuel, inactuel», pp. 13-23; DAVIDSON, Arnold, «Le charme de Vladimir Jankélévitch», pp. 29-33; MASSIN, Marianne, «Consentir au charme?», pp. 35-55; SCHWAB, Françoise, «Liszt et Jankélévitch: deux âmes semblables», pp. 57-71; BARTOLI, Jean-Pierre, «Vladimir Jankélévitch et la musicologie d'aujourd'hui», pp. 73-85; SÈVE, Bernard, «Nuance et construction. Remarques sur le corpus musical de Vladimir Jankélévitch», pp. 87-100; WORMS, Frédéric, «L'émerveillement et l'indignation. Les deux exclamations de Vladimir Jankélévitch dans les moments philosophiques du XXe siècle», pp. 103-113; JERPHAGNON, Lucien, «De l'entrevision», pp. 115-121; KLEIN, Pierre-Michel, «La métalogue de la mort», pp. 123-135; ERNST, Gilles, «*La mort* dans la pensée contemporaine sur la mort», pp. 137-158; JERPHAGNON, Lucien, «Le thème de *l'ipseitas moritura* dans l'oeuvre de Vladimir Jankélévitch», pp. 159-171; LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Jankélévitch inactuel/actuel», pp. 175-189; FONTENAY, Elisabeth de, «L'occasion Jankélévitch», pp. 191-198; SOMME, Luc-Thomas, «L'organe-obstacle et l'exposant malin: une lucide éthique en quête d'innocence», pp. 199-210; BRANKEL, Jürgen, «Jankélévitch et les limites de la logique. Chestov et Heinrich», pp. 211-218; KEMP, Peter, «Le pardon», pp. 221-230; GUYADER, Alain le, «Ambivalence du droit et paradoxe des droits de l'homme selon Jankélévitch», pp. 231-262; DOEUFF, Michèle le, «La liberté», pp. 263-272; BROHM, Jean-Marie, «Vladimir Jankélévitch. L'éthique de la résistance», pp. 273-283; GRAPPIN, Pierre, t.s.t. (= discurso proferido por ocasião do enterro de Jankélévitch), pp. 287-289.

SUARÈS, Guy, *Vladimir Jankélévitch*, Lyon, La Manufacture, 1986, 159 pp.

2<sup>a</sup> ed.: *L'éblouissement Jankélévitch*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2013, 80 pp.

TONON, Alessandra, *Tra istante e intervallo. Le oscillazioni di Jankélévitch*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2014, 392 pp.

UDOFF, Alan (ed.), *Vladimir Jankélévitch and the question of forgiveness*, Lanham, Rowman & Lexington, 2013, 266 pp.

contém: JUDAKEN, Jonathan, «Vladimir Jankélévitch at the *Colloques des Intellectuels Juifs de Langue Française*», pp. 3-26; KELLEY, Andrew, «Jankélévitch and the metaphysics of forgiveness», pp. 27-46; HART, Kevin, «Guilty

forgiveness», pp. 49-66; CHALIER, Catherine, «The great distress», pp. 67-84; BERNASCONI, Robert, «Travelling light: the conditions of unconditional forgiveness in Levinas and Jankélévitch», pp. 85-96; BLOECHL, Jeffrey, «Forgiveness and its limits: an essay on Vladimir Jankélévitch», pp. 97-110; HANSEL, Joëlle, «*Forgiveness* and 'Should we pardon them?': the pardon and the imprescriptible», pp. 111-126; McALEER, Graham J., «New spartans: Jankélévitch, Scheler and Tolkien on vanity», pp. 129-142; KLEINBERG, Ethan, «To atone and to forgive: Jaspers, Jankélévitch/Derrida, and the possibility of forgiveness», pp. 143-158; MILBANK, John, «The ethics of honor and the possibility of promise», pp. 161-190; UDOFF, Alan, «'After such knowledge, what forgiveness?': on Jankélévitch and the question of repentance», pp. 191-218.

VIZZARDELLI, Silvia, *Battere il tempo. Estetica e metafisica in Vladimir Jankélévitch*, Macerata, Quodlibet, 2003, 182 pp.

ZACCHINI, Simone, *L'altra voce del logos. Filosofia, musica e silenzio in Vladimir Jankélévitch*, Torino, Traubem, 2003, 196 pp.

## II.II. Artigos

ADRIANI, M., «Vladimir Jankélévitch: *L'ironie*», *Giornale di metafisica*, 7 (Torino, 1952), pp. 255-257.

AGUILA, Jésus, «Dix ans après: relire Jankélévitch», in GRIBENSKI, Jean (ed.), *D'un opéra à l'autre. Hommage à Jean Mongrédien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 431-438.

ALCOBERRO, Ramon, «Je ne sais quoi et dépassement du nihilisme», in *Lignes*, 28 (Paris, 1996), pp. 53-60.

APTER, Emily S., «Le charme philosophal», in *Critique*, 500-501 (Paris, 1989), pp. 12-20.

ARBO, Alessandro, «Riflessione sul silenzio (tra Adorno e Jankélévitch)», *Nuova rivista musicale italiana*, 31 (Torino, 1997), pp. 141-154.

AYALA, Jorge, «Vladimir Jankélévitch, admirateur de Gracián», in *Mélanges offerts à Alain Guy. La pensée ibérique dans son histoire et dans son actualité*, vol. I, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1986-1988, pp. 157-162.

AYREY, Craig, «Jankélévitch the obscure(d)», *Music analysis*, 25 (Oxford, 2006), pp. 343-357.

BALLANTI, G., «Un filosofo dei nostri tempi: Wladimir Jankélévitch», *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 44 (Milano, 1952), pp. 127-138.



- BARILLAS, Laure, «L'instant et la durée: Jankélévitch et les soins palliatifs», in LEMOINE, Élodie & PIERRON, Jean-Philippe (eds.), *La mort et le soin. Autour de Vladimir Jankélévitch*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, pp. 53-66.
- BARON, Roger, «Vladimir Jankélévitch: *L'ironie; L'aventure, l'ennui, le sérieux*», *Les études philosophiques*, 21 (Paris, 1966), pp. 89-90.
- BARON, Roger, «Vladimir Jankélévitch: *La mauvaise conscience*», *Les études philosophiques*, 21 (Paris, 1966), pp. 395-399.
- BAROU, Jean-Pierre, «Notes dissonantes», in *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), pp. 87-88.
- BARTHÉLÉMY, Madeleine, «Le *Traité des vertus* de Vladimir Jankélévitch», *Revue de métaphysique et de morale*, 56 (Paris, 1951), pp. 406-435.
- BARTHÉLÉMY-MADAULE, Madeleine, «Vladimir Jankélévitch. La spiritualité d'un monde déchiré», in HUISMAN, Denis & WEBER, Alfred, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, Fischbacher, 1957, pp. 293-298.
- BARTHÉLÉMY-MADAULE, Madeleine, «Autour du Bergson de M. V. Jankélévitch», *Revue de métaphysique et de morale*, 65 (Paris, 1960), pp. 511-524.
- BARTOLI, Jean-Pierre, «Vladimir Jankélévitch et la musicologie d'aujourd'hui», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 73-85.
- BATTISTA VACCARO, G., «I motivi dell'etica di Jankélévitch», *Critica marxista*, 26 (Roma, 1988), pp. 161-180.
- BAUDRY, Patrick, «Pour une critique de la notion de fin de vie», in LEMOINE, Élodie & PIERRON, Jean-Philippe (eds.), *La mort et le soin. Autour de Vladimir Jankélévitch*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, pp. 79-90.
- BAUMANN, Lutz, «Vladimir Jankélévitchs Entwurf einer *Ersten Philosophie*», *Prima philosophia*, 1 (Cuxhaven, 1990), pp. 265-283.
- BAZZANELLA, Emiliano, «V. Jankélévitch: *Debussy e il mistero*», *Aut aut*, 250 (Firenze, 1992), pp. 134-136.
- BÉGHIN, Laurent, «Romantisme et raison chez Ginzburg et Jankélévitch», *La revue nouvelle*, 109 (Bruxelles, 1999), pp. 64-71.
- BERLOWITZ, Béatrice, «Vladimir Jankélévitch et la mort», *Critique*, 278 (Paris, 1970), pp. 640-646.
- BERLOWITZ, Béatrice, «Vladimir Jankélévitch et l'Allemagne», *Le messager européen*, 5 (Paris, 1991), pp. 255-273.

- BERNASCONI, Robert, «Travelling light: the conditions of unconditional forgiveness in Levinas and Jankélévitch», in UDOFF, Alan (ed.), *Vladimir Jankélévitch and the question of forgiveness*, Lanham, Rowman & Lexington, 2013, pp. 85-96.
- BLOECHL, Jeffrey, «Forgiveness and its limits: an essay on Vladimir Jankélévitch», in UDOFF, Alan (ed.), *Vladimir Jankélévitch and the question of forgiveness*, Lanham, Rowman & Lexington, 2013, pp. 97-110.
- BOELLA, Laura, «Fare il contrario. La riflessione morale di Vladimir Jankélévitch», *Aut aut*, 270 (Firenze), pp. 31-40.
- BOELLA, Laura, «Il ritmo della vita morale in Vladimir Jankélévitch», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 187-194.
- BOULIGARD, G., «Vladimir Jankélévitch: *La musique et l'ineffable*», *Revue de synthèse*, 83 (Paris, 1962), pp. 292-295.
- BRANKEL, Jürgen, «Jankélévitch et les limites de la logique. Chestov et Heinrich», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 211-218.
- BRANKEL, Jürgen, «Le paradoxe chez Jankélévitch et Chestov», in FOTIADE, Ramona & SCHWAB, Françoise (eds.), *Léon Chestov – Vladimir Jankélévitch. Du tragique à l'ineffable*, Saarbrücken, Éditions Universitaires Européennes, 2011.
- BRAUN, Rafael, «Tiempo y virtud, según V. Jankélévitch», *Revista de filosofía*, 20 (La Plata, 1968), pp. 27-43.
- BRETON, Georges le, «Vladimir Jankélévitch: *L'alternative*», *Revue scientifique de la France et de l'étranger*, 76 (Paris, 1938), p. 261.
- BROHM, Jean-Marie, «Vladimir Jankélévitch. L'éthique de la résistance», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 273-283.
- CAEYMAEX, Florence, «Négativité et finitude de l'élan vital. La lecture de Bergson par Jankélévitch», in FAGOT-LARGEAULT, Anne & WORMS, Frédéric (eds.), *Annales bergsoniennes. IV, L'évolution créatrice (1907-2007). Épistémologie et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, pp. 629-640.
- CAHEN, Gérald, «L'ironie ou l'art de la pointe», in *Lignes*, 28 (Paris, 1996), pp. 10-20.
- CAINARCA, Patrizia, «La mort», in BOELLA, Laura (ed.), *Seminario. Letture e discussioni intorno a Levinas, Jankélévitch, Ricoeur*, Milano, Unicopoli, 1988, pp. 59-75.

- CAMPANALE, Domenico, «Vladimir Jankélévitch: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*», *Rassegna di scienze filosofiche*, 12 (Napoli, 1959), pp. 367-369.
- CANILLI, Adele, «Vladimir Jankélévitch: *L'aventure, l'ennui, le sérieux*», *Filosofia*, 15 (Torino, 1964), pp. 557-566.
- CANILLI, Adele, «L'ironia nel pensiero di Vladimiro Jankélévitch», *Pensiero*, 9 (Milano, 1964), pp. 105-124.
- CAPODAGLIO, Enrico, «Vladimir Jankélévitch come scrittore», *Strumenti critici*, 15 (Bologna, 2000), pp. 463-487.
- CHABRIER, Nathalie, «Agir avec Kierkegaard et Jankélévitch», in LETHIERRY, Hugues (ed.), *Agir avec Vladimir Jankélévitch. Colère et mensonges*, Lyon, Chronique Social, 2013, pp. 29-44.
- CHALIER, Catherine, «The great distress», in UDOFF, Alan (ed.), *Vladimir Jankélévitch and the question of forgiveness*, Lanham, Rowman & Lexington, 2013, pp. 67-84.
- CHASTAING, Maxime, «Vladimir Jankélévitch: *Le mal*», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 75 (Paris, 1950), pp. 386-388.
- CHASTAING, Maxime, «Vladimir Jankélévitch: *L'ironie*», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 82 (Paris, 1957), pp. 117-118.
- CLÉMENT, Catherine, «Au rhapsode», in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 107-115.
- CLÉMENT, Catherine, «Vladimir Jankélévitch. Tout est à dire», in *Les dieux dans la cuisine. Vingt ans de philosophie en France*, Paris, Aubier, 1978, pp. 101-104.
- CLÉMENT, Catherine, «L'amour de la vie», in *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), pp. 1-3.
- COBTI, Michel, «Vladimir Jankélévitch: *La mal*», *Les études philosophiques*, 4 (Paris, 1949), pp. 96-97.
- COBTI, Michel, «Vladimir Jankélévitch: *Traité des vertus*», *Les études philosophiques*, 4 (Paris, 1949), pp. 214-215.
- COBTI, Michel, «Vladimir Jankélévitch: *L'ironie*», *Les études philosophiques*, 6 (Paris, 1951), pp. 117-118.
- COELHO, J., «Vladimir Jankélévitch: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*», *Revista portuguesa de filosofia*, 15 (Braga, 1959), pp. 216-217.
- COGLIANI, Maurizio, «L'existence charnelle des sons. Une réflexion sur la dimension corporelle de l'exécution pianistique», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 307-320.

- CONCA, Caterina, «L'ineffabile musicale in Vladimir Jankélévitch», in BUFALO, Romeo & COLONELLO, Pio (eds.), *Arte, natura, stroicità. Atti del convegno 6-7 maggio 1999, Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria*, Napoli, Luciano, 2000, pp. 35-56.
- CORBEL, Emmanuelle, «Considérations sur l'interprétation chez Vladimir Jankélévitch et Igor Stravinsky», *Horizons philosophiques*, 16 (Longueuil, 2005), pp. 74-83.
- CORBEL, Emmanuelle, «La culture musicale de Jankélévitch», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 141-150.
- CORSINI, Francesco, «Mémoire et nostalgie», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 171-182.
- CORSINI, Francesco, «Nostalgie close et nostalgie ouverte. Enjeux éthiques et politiques», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 143-151.
- CROES, Marcel, «Musique de nuit et musique du petit-jour. Vladimir Jankélévitch: *Le nocturne*», *Critique*, 140 (Paris, 1959), pp. 66-73.
- CSEPREGI, Gabor, «La musique et le corps», in CSEPREGI, Gabor (ed.), *Sagesse du corps. Actes du colloque interdisciplinaire organisé au Collège Dominicain de Philosophie et de Théologie à Ottawa, les 29 et 30 septembre 2000*, Aylmer, Éditions du Scribe, 2001, pp. 103-114.
- DAVID, Alain, «En finir avec l'Allemagne», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 279-296.
- DAVIDSON, Arnold, FABRIS, Adriano & VIZZARDELLI, Silvia, «Discussione su 'La musica e l'ineffabile' di Vladimir Jankélévitch», *Iride*, 11 (Bologna, 1998), pp. 619-629.
- DAVIDSON, Arnold, «Le charme de Vladimir Jankélévitch», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 29-33.
- DE BRUYNE, Edgard, «Vladimir Jankélévitch: *L'alternative*», *Tijdschrift voor filosofie*, 1 (Leuven, 1939), pp. 890-891.
- DECERF, Paul, «Vladimir Jankélévitch: *L'ironie*», *Revue philosophique de Louvain*, 63 (Louvain-la-Neuve, 1965), p. 178.

- DELOGU, Antonio, «La noia, in Vladimir Jankélévitch», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 153-166.
- DERRIDA, Jacques, «Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible», *L'herne*, 83 (Paris, 2004), pp. 541-560.
- DE WAELHENS, Alphonse, «Vladimir Jankélévitch: Du mensonge», *Revue philosophique de Louvain*, 44 (Louvain-la-Neuve, 1946), pp. 580-581.
- DE WARREN, Nicolas, «L'impardonnable chez Jankélévitch», *Archives de philosophie*, 77 (Paris, 2014), pp. 421-433.
- DOEUFF, Michèle le, «Jankélévitch: sous le souffle du signe», *Critique*, 396 (Paris, 1980), pp. 474-480.
- DOEUFF, Michèle le, «La liberté», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 263-272.
- DONZELLI, Maria, «Noterella su Bergson e Jankélévitch», *Studi filosofici*, 21 (Napoli, 1998), pp. 187-192.
- DROIT, Roger-Pol, «Imprescriptibles décombres», *Critique*, 500-501 (Paris, 1989), pp. 46-56.
- DUFFAU, Marie-Thérèse, «'Race' et valeurs morales», in LETHIERRY, Hugues (ed.), *Agir avec Vladimir Jankélévitch. Colère et mensonges*, Lyon, Chronique Social, 2013, pp. 97-103.
- DUMÉRY, Henri, «'Traité des vertus', par Vladimir Jankélévitch», in *Regards sur la philosophie contemporaine*, Paris, Casterman, 1956, pp. 121-125.
- ECOLE, J., «Vladimir Jankélévitch: Philosophie première», *Les études philosophiques*, 9 (Paris, 1954), pp. 203-204.
- ECOLE, J., «Vladimir Jankélévitch: L'austérité et la vie morale», *Les études philosophiques*, 12 (Paris, 1957), pp. 90-91.
- ESPINASA, Tatiana, «Vladimir Jankélévitch: filosofía primera. Introducción a una filosofía del 'casi'», *Revista de filosofía*, 19 (México, 1986), pp. 475-479.
- ERNST, Gilles, «La mort dans la pensée contemporaine sur la mort», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 137-158.
- EVAIN, F., «Vladimir Jankélévitch: Traité des vertus», *Études*, 265 (Paris, 1950), pp. 276-277.

- FABRIS, Adriano, «La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger», *Aut aut*, 270 (Firenze, 1995), pp. 61-75.
- FABRIS, Adriano, «L'impossible relation avec l'absolu. À propos de *Philosophie première* de Vladimir Jankélévitch», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 69-83.
- FACCO, Maria Luisa, «Il *Traité des vertus* di Vl. Jankélévitch», *Giornale di metafisica*, 30 (Torino, 1975), pp. 405-433.
- FACCO, Maria Luisa, «L'irréversible et la nostalgie», *Filosofia oggi*, 2 (Genova, 1979), pp. 233-235.
- FACCO, Maria Luisa, «*Le paradoxe de la morale* di Vladimir Jankélévitch», *Filosofia oggi*, 6 (Genova, 1983), pp. 357-367.
- FAZIO-ALLMAYER, «La coscienza morale e il problema del riscatto e della austerità nel pensiero di Vladimir Jankélévitch», *I problemi della pedagogia*, 13 (Roma, 1967), pp. 471-489.
- FELDMANN, D., «Vladimir Jankélévitch: *L'alternative*», *Revue de synthèse*, 16 (Paris, 1938), pp. 156-158.
- FESSARD, Gaston, «Sur la mauvaise conscience», *Recherches de science religieuse*, 24 (Paris, 1934), pp. 165-198.
- FIASSE, Gaëlle, «Revisiting Jankélévitch's dichotomy. Between excusing the ignorant and forgiving the wicked», *Philosophy today*, 56 (Celina, 2012), pp. 3-15.
- FILIASI-CARCANO, Paolo, «Vladimir Jankélévitch: *L'alternative*», *Logos*, 21 (Napoli, 1938), pp. 462-465.
- FONTENAY, Elisabeth de, «Un héros de notre temps», in *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), pp. 29-30.
- FONTENAY, Elisabeth de, «L'occasion Jankélévitch», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 191-198.
- FOREST, Aimé, «Vladimir Jankélévitch: *Traité des vertus*», *Revue thomiste*, 60 (Paris, 1952), pp. 165-167.
- FORTUNATO, Marco, «Les vertus du fantasme», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 119-128.
- FOTIADE, Ramona, «La connaissance et la mort dans l'oeuvre de Léon Chestov et de Vladimir Jankélévitch», in FOTIADE, Ramona & SCHWAB, Françoise (eds.), *Léon*

*Chestov – Vladimir Jankélévitch. Du tragique à l'ineffable*, Saarbrücken, Éditions Universitaires Européennes, 2011.

contém: SCHWAB, Françoise, «Jankélévitch et Chestov: ressembler – dissembler»; FOTIADE, Ramona, «La connaissance et la mort dans l'oeuvre de Léon Chestov et de Vladimir Jankélévitch»;

FRAENKEL, E., «Vladimir Jankélévitch: *L'alternative*», *Revue internationale de la théorie du droit*, 12 (Baden bei Wien, 1938), p. 352.

FRANZINI, Elio, «Grazia e creazione in Vladimir Jankélévitch», in BOELLA, Laura (ed.), *Seminario. Letture e discussioni intorno a Levinas, Jankélévitch, Ricoeur*, Milano, Unicopoli, 1988, pp. 31-44.

FRANZINI, Elio, «Arte, vita e verità in Vladimir Jankélévitch», in FAGIUOLI, Ettore & FORTUNATO, Marco (eds.), *Soggetto e verità. La questione dell'uomo nella filosofia contemporanea*, Milano, Mimesis, 1996, pp. 177-186.

FREGOSI, Renée, «L'instant philosophique, fondateur de l'incertitude démocratique (tentative d'importation du «presque rien» jankélévitchien dans la théorie des transitions à la démocratie)», in *Lignes*, 28 (Paris, 1996), pp. 146-156.

FUBINI, Enrico, «Vladimir Jankélévitch e l'estetica dell'ineffabile: da Debussy alle avanguardie», in DE INCONTRERA, Carlo, *All'ombra delle fanciulle in fiore. La musica in Francia nell'età di Proust*, Monfalcone, Teatro Comunale di Monfalcone, 1987, pp. 371-382.

FUBINI, Enrico, «Temi musicali e temi ebraici nel pensiero di Vladimir Jankélévitch», *Aut aut*, 270 (Firenze, 1995), pp. 125-134.

GABETTA, Gianfranco, «Introduzione a Jankélévitch», *Aut aut*, 219 (Firenze, 1987), pp. 15-20.

GABETTA, Gianfranco, «Vladimir Jankélévitch: *Il paradosso della morale; Trattato delle virtù*», *Aut aut*, 219 (Firenze, 1987), pp. 43-49.

GABETTA, Gianfranco, «Il mistero in piena luce. Filosofia e musica in Jankélévitch», *Aut aut*, 225 (Firenze, 1988), pp. 69-80.

GABETTA, Gianfranco, «Le temps et la mort dans la philosophie de Jankélévitch», in *Critique*, 500-501 (Paris, 1989), pp. 26-31.

GALIMBERTI, Umberto, «Jankélévitch e l'intimismo della morale», *Il mulino*, 312 (Bologna, 1987), pp. 673-677.

GANDILLAC, Maurice de, «Souvenir d'un camarade», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 29-50.

- GARDA, Michela, «La 'verve' musicale di Vladimir Jankélévitch. Nota sul discorso musicale», *Aut aut*, 270 (Firenze, 1995), pp. 113-124.
- GARDA, Michela, «Musique et subjectivité», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 231-245.
- GARDEIL, H.D., «Vladimir Jankélévitch: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*», *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 42 (Paris, 1958), p. 512.
- GARFITT, Toby, «Jean Grenier entre Chestov et Jankélévitch. L'instant, la liberté, le choix, la création», in FOTIADE, Ramona & SCHWAB, Françoise (eds.), *Léon Chestov – Vladimir Jankélévitch. Du tragique à l'ineffable*, Saarbrücken, Éditions Universitaires Européennes, 2011, pp. 199-214.
- GARRIDO-MATURANO, Ángel E., «La fiesta del sentido. Observaciones acerca de la esencia de la alegría a partir del pensamiento de M. Scheler, V. Jankélévitch y H. Rombach», *Contrastes*, 13 (Málaga, 2008), pp. 119-137.
- GEIGER, L.B., «Vladimir Jankélévitch: *L'alternative*», *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 29 (Paris, 1940), pp. 101-102.
- GEORGE, François, «Le 'Debussy' de Vladimir Jankélévitch», *Les temps modernes*, 32 (Paris, 1976-1977), pp. 1712-1734.
- GEORGE, François, «La pensée en personne», in *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), pp. 13-22.
- GEORGE, François, «Jankélévitch, un rêve de monde», in *Sillages. Essais philosophiques et littéraires*, Paris, Hachette, 1986.
- GEORGE, François, «Jankélévitch face au mystère de l'instant éternel», *Les temps modernes*, 49 (Paris, 1993), pp. 46-74.
- GHIDEANU, Tudor, «The logical structure of Vladimir Jankélévitch's philosophy», *Revue roumaine des sciences sociales. Série de philosophie et logique*, 30 (Bucaresti, 1986), pp. 330-339.
- GILBERT, Katherine, «L'ironie par V. Jankélévitch», *The philosophical review*, 46 (New York, 1938), p. 332.
- GIUDICI, Nicolas, «Philosophie et virtuosité», *Critique*, 389 (Paris, 1979), pp. 201-209.
- GIULIETTI, Giovanni, «Il problema della morte e le sentenze di Vl. Jankélévitch», *Filosofia oggi*, 1 (Genova, 1978), pp. 251-270.
- GIULIETTI, Giovanni, «Je-ne-sais-quoi et presque-rien nel filosofare di Vladimir Jankélévitch», *Filosofia oggi*, 4 (Genova, 1981), pp. 227-235.



- GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano, «Para más allá de la muerte: V. Jankélévitch. In memoriam», *Estudios filosóficos*, 35 (Valladolid, 1986), pp. 131-146.
- GOUHIER, Henri, «Vladimir Jankélévitch: Bergson», *Les nouvelles littéraires, artistiques et scientifiques* (Paris, 23 janvier 1932).
- GRAPPIN, Pierre, t.s.t. (= discurso proferido por ocasião do enterro de Jankélévitch), in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 287-289.
- GREBLO, Edoardo, «V. Jankélévitch: La coscienza ebraica», *Aut aut*, 216 (Firenze, 1986), pp. 151-154.
- GREBLO, Edoardo, «V. Jankélévitch: Henri Bergson», *Aut aut*, 250 (Firenze, 1992), pp. 129-133.
- GRIMMER, Elisabeth, «De Dieu à l'homme. L'apport de Schelling dans l'anthropologie éthique de Vladimir Jankélévitch», *Revue philosophique de Louvain*, 108 (Louvain-la-Neuve, 2010), pp. 663-686.
- GRIMMER, Elisabeth, «De l'effectivité ou la présence absente de Schelling chez Jankélévitch», *Archives de philosophie*, 73 (Paris, 2010), pp. 267-283.
- GROSOS, Philippe, «Vladimir Jankélévitch ou le charme des totalités allusives», in *Questions de système. Études sur les métaphysiques de la présence à soi*, Lausanne, L'Âge de l'Homme, 2007, pp. 177-190.
- GUEROULT, Martial, «L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling d'après M. Jankélévitch», *Revue de métaphysique et de morale*, 42 (Paris, 1935), pp. 77-105.
- GUETTA, Alessandro, «Jankélévitch: il perdono e l'imperdonabile», in BOELLA, Laura (ed.), *Seminario. Letture e discussioni intorno a Levinas, Jankélévitch, Ricoeur*, Milano, Unicopoli, 1988, pp. 101-107.
- GUILLOT, Pierre, «La musique avant toute chose ou le scrupule de la compétence», in LETHIERRY, Hugues (ed.), *Agir avec Vladimir Jankélévitch. Colère et mensonges*, Lyon, Chronique Social, 2013, pp. 127-133.
- GUILLOU, M.J. le, «Vladimir Jankélévitch: Traité des vertus», *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 36 (Paris, 1952), pp. 443-444.
- GUYADER, Alain le, «L'imprescriptible! Pardonner? (Penser les crimes contre l'humanité avec Jankélévitch)», in *Lignes*, 28 (Paris, 1996), pp. 33-52.
- GUYADER, Alain le, «Jankélévitch et la question du droit», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 217-262.

- GUYADER, Alain le, «Ambivalence du droit et paradoxe des droits de l'homme selon Jankélévitch», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 231-262.
- HAJLBLUM, Serge, «La méchanceté», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 317-331.
- HANSEL, Joëlle, «Jankélévitch et Lévinas», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 107-118.
- HANSEL, Joëlle, «*Forgiveness* and 'Should we pardon them?': the pardon and the imprescriptible», in UDOFF, Alan (ed.), *Vladimir Jankélévitch and the question of forgiveness*, Lanham, Rowman & Lexington, 2013, pp. 111-126.
- HARRIS, Marjorie S., «Bergson par V. Jankélévitch», *The philosophical review*, 42 (New York, 1933), pp. 531-532.
- HART, Kevin, «Guilty forgiveness», in UDOFF, Alan (ed.), *Vladimir Jankélévitch and the question of forgiveness*, Lanham, Rowman & Lexington, 2013, pp. 49-66.
- HAVET, J., «Vladimir Jankélévitch: *Le mal*», *Philosophy and phenomenological research*, 11 (Buffalo, 1950-1951), p. 240.
- HAVET, J., «Vladimir Jankélévitch: *Traité des vertus*», *Philosophy and phenomenological research*, 11 (Buffalo, 1950-1951), p. 241.
- HEBRARD, Robert, «Lettre ouverte à Vladimir Jankélévitch», in *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), pp. 4-6.
- HÉRONNIÈRE, Édith de la, «Nostalgia. Un thème commun à Jankélévitch et à Tarkovsky», in *Critique*, 500-501 (Paris, 1989), pp. 102-106.
- HUBER, Gérard, «Jankélévitch et Israël», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 297-316.
- HUISMAN, Denis, «Vladimir Jankélévitch: *La musique et l'ineffable*», *Les études philosophiques*, 16 (Paris, 1961), pp. 455-457.
- IMBERT-VIER, Brigitte, «Un philosophe hérétique», in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Paris, Flammarion, pp. 23-35.
- IMBERT-VIER, Brigitte, «La faveur de l'instant», in *Lignes*, 28 (Paris, 1996), pp. 61-70.
- JACQUES, R., «Vladimir Jankélévitch: *L'alternative*», *The philosophical review*, 48 (New York, 1939), p. 446.

- JERPHAGNON, Lucien, «Le thème de l'*ipseitas moritura* dans l'oeuvre de Vladimir Jankélévitch», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 95 (Paris, 1970), pp. 287-299.
- JERPHAGNON, Lucien, «Hapax: l'amour, la mort et la philosophie première», in *Lignes*, 28 (Paris, 1996), pp. 71-76.
- JERPHAGNON, Lucien, «Au-delà du sérieux», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 335-346.
- JERPHAGNON, Lucien, «De l'entrevision», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 115-121.
- JUDAKEN, Jonathan, «Vladimir Jankélévitch at the *Colloques des intellectuels juifs de langue française*», in UDOFF, Alan (ed.), *Vladimir Jankélévitch and the question of forgiveness*, Lanham, Rowman & Lexington, 2013, pp. 3-26.
- KELLEY, Andrew, «Jankélévitch and the metaphysics of forgiveness», in UDOFF, Alan (ed.), *Vladimir Jankélévitch and the question of forgiveness*, Lanham, Rowman & Lexington, 2013, pp. 27-46.
- KEMP, Peter, «Le pardon», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 221-230.
- KLEIN, Pierre-Michel, «Le philosophe et sa mort», in *Lignes*, 28 (Paris, 1996), pp. 21-32.
- KLEIN, Pierre-Michel, «Jankélévitch et le mystère de la soudaineté», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 55-66.
- KLEIN, Pierre-Michel, «La métalogue de la mort», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 123-135.
- KLEINBERG, Ethan, «To atone and to forgive: Jaspers, Jankélévitch/Derrida, and the possibility of forgiveness», in UDOFF, Alan (ed.), *Vladimir Jankélévitch and the question of forgiveness*, Lanham, Rowman & Lexington, 2013, pp. 143-158.
- KONDO, Hideki, «L'improvisation comme metis», *Bigaku*, 49 (Tóquio, 1998), pp. 13-24.
- KÖNIGSON, Marie-Jeanne, «La voie négative», *Revue de métaphysique et de morale*, 76 (Paris, 1971), pp. 113-122.
- KÖNIGSON-MONTAIN, Marie-Jeanne, «L'innocence et la réflexion infinie», in *Lignes*, 28 (Paris, 1996), pp. 106-118.
- KOPPER, Joachim, «Vladimir Jankélévitch: L'ironie», *Philosophischer Literaturanzeiger*, 6 (Frankfurt am Main, 1954), pp. 282-285.

- KOPPER, Joachim, «Vladimir Jankélévitch: *Philosophie première*», *Philosophischer Literaturanzeiger*, 9 (Frankfurt am Main, 1956), pp. 35-40.
- KOPPER, Joachim, «Vladimir Jankélévitch: *L'austérité et la vie morale*», *Philosophischer Literaturanzeiger*, 10 (Frankfurt am Main, 1957), pp. 215-218.
- KOPPER, Joachim, «Vladimir Jankélévitch: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*», *Philosophischer Literaturanzeiger*, 12 (Frankfurt am Main, 1959), pp. 354-357.
- KOPPER, Joachim, «Die Problematik der Versinnlichung des Selbstbewußtseins in der Philosophie Vladimir Jankélévitchs», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 21 (Meisenheim am Glan, 1967), pp. 109-116.
- KOPPER, Joachim, «Kants synthetisch-praktischer Satz a priori und Jankélévitchs Verständnis der Vergebung», *Kant-Studien*, 61 (Bonn, 1970), pp. 238-247.
- KOPPER, Joachim, «Zu Vladimir Jankélévitchs Lehre von der Einheit des moralischen und des theoretischen Bewußtseins, dem Meister zum 70. Geburtstag Dargebracht», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 27 (Meisenheim am Glan, 1973), pp. 534-550.
- KUHN, Helmut, «Vladimir Jankélévitch: *Philosophie première*», *Philosophische Rundschau*, 5 (Tübingen, 1957), pp. 162-163.
- LACOSTE, Jean, «La musique et la plénitude exaltante de l'être», in *Critique*, 500-501 (Paris, 1989), pp. 71-101.
- LAGRÉE, Jacqueline, «Le commentaire du traité sur la dialectique de Plotin», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 67-83.
- LACROIX, Jean, «Jankélévitch, psychologue et moraliste», in *Panorama de la philosophie française contemporaine* (2<sup>a</sup> ed., rev. e aum.), Paris, Presses Universitaires de France, 1966, pp. 174-181.
- LATINI, Micaela, «L'avant-dernier mot. Notes sur Bloch et Jankélévitch à propos de 'penser la mort'», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 175-186.
- LÊ, Linda, «Jankélévitch, père et fils», in *Critique*, 500-501 (Paris, 1989), pp. 42-45.
- LEMOINE, Élodie, «L'incertitude fondamentale. La fin de vie pensée avec Vladimir Jankélévitch», in LEMOINE, Élodie & PIERRON, Jean-Philippe (eds.), *La mort et le soin. Autour de Vladimir Jankélévitch*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, pp. 37-52.
- LETHIERRY, Hugues, «Du mensonge en général», in LETHIERRY, Hugues (ed.), *Agir avec Vladimir Jankélévitch. Colère et mensonges*, Lyon, Chronique Social, 2013, pp. 73-83.

- LETHIERRY, Hugues, «Faire la classe avec 'Janké'? Promenade buissonnière», in LETHIERRY, Hugues (ed.), *Agir avec Vladimir Jankélévitch. Colère et mensonges*, Lyon, Chronique Social, 2013, pp. 139-150.
- LETHIERRY, Hugues, «Vacance(s) de 'Janké'», in LETHIERRY, Hugues (ed.), *Agir avec Vladimir Jankélévitch. Colère et mensonges*, Lyon, Chronique Social, 2013, pp. 153-160.
- LETHIERRY, Hugues, «Une voie résistante», in LETHIERRY, Hugues (ed.), *Agir avec Vladimir Jankélévitch. Colère et mensonges*, Lyon, Chronique Social, 2013, pp. 163-168.
- LEVINAS, Emmanuel, «Vladimir Jankélévitch», in *Hors sujet*, Cognac, Fata Morgana, 1987, pp. 113-121.
- LIEVAL, Jean-Luc, «L'île heureuse», in *Critique*, 500-501 (Paris, 1989), pp. 35-41.
- LIGHT, Stephen, «Vladimir Jankélévitch and the *vita nuova*», *Giornale di metafisica*, 13 (Genova, 1991), pp. 69-88.
- LIGHT, Stephen, «Vladimir Jankélévitch and the imprescriptible», *International studies in philosophy*, 29 (Torino, 1997), pp. 51-57.
- LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Una filosofia 'dans l'inachevé': in memoria di Vladimir Jankélévitch», *Fenomenologia e società*, 4 (Milano, 1986), pp. 99-107.
- LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Quel gioco col silenzio», *Paradosso*, 3 (Venezia, 1994), pp. 139-158.
- LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Vladimir Jankélévitch. Pensare al margine», *Aut aut*, 270 (Firenze, 1995), pp. 5-13.
- LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Angelus vagulus», *Aut aut*, 270 (Firenze, 1995), pp. 91-103.
- LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Quartetto per un'ontologia del virtuale: Bergson, Jankélévitch, Merleau-Ponty, Deleuze», *Il pensiero*, 48 (Napoli, 2008), pp. 5-34.
- LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Une pensée 'pour le XXIe siècle'», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 13-25.
- LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Il pensiero filosofico musicale di Vladimir Jankélévitch», in MIGLIACCIO, Carlo (ed.), *Introduzione alla filosofia della musica*, Torino, Utet Università, 2009, pp. 200-213.
- LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Philosopher 'depuis' la musique», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 321-335.

- LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Jankélévitch inactuel/actuel», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 175-189.
- LISCIANI-PETRINI, Enrica, «'Porque sólo somos la certeza y la hoja...'. Acerca de *La mort* de Vladimir Jankélévitch», *Logos*, 44 (Madrid, 2011), pp. 331-354.
- LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Jankélévitch. Quando l'equivoco fa bene», *Aut aut*, 363 (Firenze, 2014), pp. 167-187.
- LISCIANI-PETRINI, Enrica, «Vladimir Jankélévitch», in FABRIS, Adriano, *Il pensiero ebraico nel Novecento*, Roma, Carocci, 2015, pp. 200-217.
- MACCALLUM, H.R., «Bergson by V. Jankélévitch», *International journal of ethics*, 42 (Philadelphia, 1932), pp. 501-503.
- MADAULE, Jacques, «Vladimir Jankélévitch», in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 7-21.
- MAGGIORI, Robert, «Franchir le seuil du réel», in *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), pp. 23-28.
- MAGGIORI, Robert, «Vladimir Jankélévitch et la morale de l'amour», in *Critique*, 500-501 (Paris, 1989), pp. 3-8.
- MAQUET, Jean, «Vladimir Jankélévitch: *Le mal*», *Critique*, 31 (Paris, 1948), pp. 139-140.
- MASSIN, Marianne, «Consentir au charme?», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 35-55.
- MATASSI, Elio, «L'ineffable et l'utopique comme dimension de l'écoute: Jankélévitch et Bloch», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 119-136.
- MATASSI, Elio, «Vladimir Jankélévitch et l'écoute mortelle», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 261-268.
- McALEER, Graham J., «New spartans: Jankélévitch, Scheler and Tolkien on vanity», in UDOFF, Alan (ed.), *Vladimir Jankélévitch and the question of forgiveness*, Lanham, Rowman & Lexington, 2013, pp. 129-142.
- MIGLIACCIO, Carlo, «Morte, ironia e verve musicale. La temporalità nella musica di Debussy secondo Jankélévitch», in BOELLA, Laura (ed.), *Seminario. Letture e discussioni intorno a Levinas, Jankélévitch, Ricoeur*, Milano, Unicopoli, 1988, pp. 77-99.

- MIGLIACCIO, Carlo, «Du déguisement au dégrisement (note sur la philosophie de la musique chez Vladimir Jankélévitch)», in *Lignes*, 28 (Paris, 1996), pp. 157-167.
- MIGLIACCIO, Carlo, «Le sérieux de la musique», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 217-229.
- MILBANK, John, «The ethics of honor and the possibility of promise», in UDOFF, Alan (ed.), *Vladimir Jankélévitch and the question of forgiveness*, Lanham, Rowman & Lexington, 2013, pp. 161-190.
- MILLET, L., «Vladimir Jankélévitch: Henri Bergson», *Les études philosophiques*, 15 (Paris, 1960), p. 287.
- MONTMOLLIN, Isabelle de, «Jankélévitch et Chestov», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 85-105.
- MONTMOLLIN, Isabelle de, «Jankélévitch face à l'absurde chestovien», in FOTIADE, Ramona & SCHWAB, Françoise (eds.), *Léon Chestov – Vladimir Jankélévitch. Du tragique à l'ineffable*, Saarbrücken, Éditions Universitaires Européennes, 2011.
- MOREAU, Daniel, «L'intelligence: 'dans' ou 'devant' le monde? Réflexion basée sur les thèses de Jankélévitch et d'Aristote», *Laval théologique et philosophique*, 63 (Québec, 2007), pp. 577-596.
- NECCHI, Piercarlo, «L'assurdo e lo scandalo. Sulla filosofia del male di V. Jankélévitch», in BOELLA, Laura (ed.), *Seminario. Letture e discussioni intorno a Levinas, Jankélévitch, Ricoeur*, Milano, Unicopoli, 1988, pp. 45-58.
- NECTOUX, Jean-Michel, «Portrait de Jankélévitch en mélomane engagé», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 151-170.
- NOVAIS, R., «Vladimir Jankélévitch: Philosophie première», *Revista portuguesa de filosofia*, 15 (Braga, 1959), pp. 211-213.
- PAGANI, Dominique, «La musique, la poésie, l'amour», in LETHIERRY, Hugues (ed.), *Agir avec Vladimir Jankélévitch. Colère et mensonges*, Lyon, Chronique Social, 2013, pp. 121-125.
- PAGÈS, Anna, «El problema moral de la pressa. Actualitat de Vladimir Jankélévitch», *Ars brevis*, 14 (Barcelona, 2008), pp. 289-301.
- PAGÈS, Anna, «El malentès contemporani de la manca de temps. Una perspectiva filosoficomoral», *Ars brevis*, 15 (Barcelona, 2009), pp. 151-167.

- PAGLIACCI, Donatella, «Il tempo di perdonare. L'enigma del perdono in Jankélévitch et Ricoeur», in SCARAFILE, Giovanni & SIGNORE, Mario (eds.), *Libertà, evento e storia*, Padova, Messaggero, 2006, pp. 285-303.
- PARASILITI, Sandro, «Sulla teoria della giustizia di Vladimir Jankélévitch», *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 75 (Milano, 1998), pp. 345-369.
- PARODI, D., «Vladimir Jankélévitch: *L'alternative*», *The philosophical review*, 48 (New York, 1939), pp. 22-23.
- PÉRÈS, André, «Agir avec Bergson et 'Janké' – la politique», in LETHIERRY, Hugues (ed.), *Agir avec Vladimir Jankélévitch. Colère et mensonges*, Lyon, Chronique Social, 2013, pp. 57-68.
- PÉRIGORD, Monique, «Vladimir Jankélévitch ou improvisation et *kairos*», *Revue de métaphysique et de morale*, 79 (Paris, 1974), pp. 223-252.
- PÉRIGORD, Monique, «L'irréversible et la nostalgie», *Revue de synthèse*, 96 (Paris, 1975), pp. 211-215.
- PHILIPPE, Anne, «De la musique au silence», in *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), pp. 83-85.
- PIERRON, Jean-Philippe, «Introduction. Pour une clinique de l'incertitude», in LEMOINE, Élodie & PIERRON, Jean-Philippe (eds.), *La mort et le soin. Autour de Vladimir Jankélévitch*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, pp. 7-23.
- PIERRON, Jean-Philippe, «Le premier du soin dans les derniers soins», in LEMOINE, Élodie & PIERRON, Jean-Philippe (eds.), *La mort et le soin. Autour de Vladimir Jankélévitch*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, pp. 161-174.
- PIGUET, Jean-Claude, «Vladimir Jankélévitch: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*», *Revue de théologie et de philosophie*, 9 (Lausanne, 1959), p. 1011.
- PLOURDE, Simonne, «E. Levinas et V. Jankélévitch. Un 'grain' de folie et un 'presque-rien' de sagesse pour notre temps», *Laval théologique et philosophique*, 49 (Québec, 1993), pp. 407-421.
- POLITIS, Hélène, «Jankélévitch kierkegaardien. Ou la pureté du coeur», in *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), pp. 76-79.
- POLITIS, Hélène, «Vladimir Jankélévitch. 'Mais d'où vient le vent dans la plaine?'», *Critique*, 382 (Paris, 1979), pp. 250-260.
- POLITIS, Hélène, «Jankélévitch interprète de Kierkegaard», in *Lignes*, 28 (Paris, 1996), pp. 77-89.



- PREZZO, Rosella, «Pensare fino al limite dell'ironia. Nota su Jankélévitch e Nietzsche», *Aut aut*, 220-221 (Firenze, 1987), pp. 171-180.
- QUONIAM, Théodore, «Vladimir Jankélévitch: *Le pur et l'impur*», *Les études philosophiques*, 15 (Paris, 1960), pp. 402-403.
- RAYMOND, Jean-François de, «L'irréversible et la nostalgie», *Archives de philosophie*, 39 (Paris, 1976), pp. 161-164.
- RESTUCCIA, Maria Rosaria, «L'ineffabile e la sua musica», *Il Cannocchiale*, 3 (Roma, 1985), pp. 116-118.
- REVAH, Louis-Albert, «Sur la partialité en musique», in *Critique*, 500-501 (Paris, 1989), pp. 57-70.
- REY, Jean-François, «Le ciel déchiré: sur le sporadisme des valeurs», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 263-277.
- REYNOLDS, Paul, «L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling par Vladimir Jankélévitch», *The philosophical review*, 44 (New York, 1935), p. 609.
- RIDEAU, E., «Vladimir Jankélévitch: *L'alternative*», *Études*, 235 (Paris, 1938), pp. 560-561.
- RIVERSO, Emmanuele, «Vladimiro Jankélévitch o alle soglie dell'ineffabile», *Giornale di metafisica*, 14 (Torino, 1959), pp. 502-537.
- ROBISCO, Nathalie, «Au feu Janké (on n'y comprend rien!)», in LETHIERRY, Hugues (ed.), *Agir avec Vladimir Jankélévitch. Colère et mensonges*, Lyon, Chronique Social, 2013, pp. 161-162.
- ROGNINI, Giorgio, «Meraviglia e stupore. Il pathos metafisico in V. Jankélévitch», *Humanitas*, 44 (Brescia, 1989), pp. 799-842.
- ROGNINI, Giorgio, «Noli mi tangere. Il mistero del pudore in V. Jankélévitch», *Humanitas*, 45 (Brescia, 1990), pp. 169-190.
- ROGNINI, Giorgio, «Contingenza, caso, gratuità. Note a partire da V. Jankélévitch», *Humanitas*, 46 (Brescia, 1991), pp. 384-395 e 577-600.
- RONCHI, Rocco, «L'evidenza assurda. Note a 'La mort' di Vladimir Jankélévitch», *Aut aut*, 270 (Firenze, 1995), pp. 41-59.
- ROSATI, Arcangelo, «Etica, essere, ego nel 'Trattato delle virtù' di V. Jankélévitch», in *Percorsi della ricerca filosofica. Filosofie tra storia, linguaggio e politica*, Roma, Gangemi, 1990, pp. 241-252.
- ROSSET, Clément, «Le sérieux de la vie», in *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), pp. 74-75.
- ROSSET, Clément, «L'absent», in *Critique*, 500-501 (Paris, 1989), pp. 9-11.

- ROVATTI, Pier Aldo, «L'altalena della coscienza», *Aut aut*, 219 (Firenze, 1987), pp. 1-4.
- ROVATTI, Pier Aldo, «Le sens des mots. Les oscillations de la conscience», *Critique*, 500-501 (Paris, 1989), pp. 21-25.
- ROVATTI, Pier Aldo, «Elogio della litote», *Aut aut*, 270 (Firenze, 1995), pp. 77-84.
- SALA-MOLINS, Louis, «En guise de prologue», in *Lignes*, 28 (Paris, 1996), pp. 5-9.
- SALAZAR-FERRER, Olivier, «Variations sur le silence et la nuit chez Vladimir Jankélévitch», in FOTIADE, Ramona & SCHWAB, Françoise (eds.), *Léon Chestov – Vladimir Jankélévitch. Du tragique à l'ineffable*, Saarbrücken, Éditions Universitaires Européennes, 2011.
- SALGADO GONTIJO OLIVEIRA, Clovis, «'L'oscuro chiarore'. Il simbolo della luce notturna in Jankélévitch», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 277-289.
- SANTUCCI, Giuseppina, «L'art d'effleurer. Erik Satie et les apories en musique», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 297-306.
- SASSO, Robert, «Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien», *Revue de métaphysique et de morale*, 88 (Paris, 1983), pp. 134-135.
- SAVIANI, Lucio, «Conversion, vocation et ascèse dans la métaphysique de Jankélévitch», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 85-95.
- SCHNIEWIND, A., «Plotin traduit et commenté. Comparaison de deux volumes», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 47 (Freiburg, 2000), pp. 199-206.
- SCHWAB, Françoise, «Portrait de Vladimir Jankélévitch d'après une correspondance inédite», in *Lignes*, 28 (Paris, 1996), pp. 133-145.
- SCHWAB, Françoise, «Une vérité déchirée. La conscience juive dans la pensée de Vladimir Jankélévitch», *Pardès*, 23 (Paris, 1997), pp. 265-279.
- SCHWAB, Françoise, «Quelques petites choses que je sais de lui...», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 13-27.
- SCHWAB, Françoise, «La temporalité enchantée», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 201-212.

- SCHWAB, Françoise, «Una morale del rifiuto», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 129-142.
- SCHWAB, Françoise, «Vladimir Jankélévitch. Les paradoxes d'une éthique résistante», *Revue d'éthique et de théologie morale*, 254 (Paris, 2009), pp. 27-50.
- SCHWAB, Françoise, «Vladimir Jankélévitch: actuel, inactuel», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 13-23.
- SCHWAB, Françoise, «Liszt et Jankélévitch: deux âmes semblables», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 57-71.
- SCHWAB, Françoise, «Jankélévitch et Chestov: ressembler – dissembler», in FOTIADE, Ramona & SCHWAB, Françoise (eds.), *Léon Chestov – Vladimir Jankélévitch. Du tragique à l'ineffable*, Saarbrücken, Éditions Universitaires Européennes, 2011.
- contém: SCHWAB, Françoise, «Jankélévitch et Chestov: ressembler – dissembler»;
- SCHWAB, Françoise, «Levinas et Jankélévitch, professeurs de dénuement», in BURGGRAEVE, Roger, HANSEL, Joëlle & LESCOURRET, Marie-Anne (eds.), *Levinas autrement*, Louvain-la-Neuve-Paris, Peeters-Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2012, pp. 331-356.
- SÈVE, Bernard, «Nuance et construction. Remarques sur le corpus musical de Vladimir Jankélévitch», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 87-100.
- SIMHON, Ari, «Le temps du pardon selon Vladimir Jankélévitch», in COULOUBARITSIS, Lambros & LEGROS, Martin (eds.), *L'énigme de l'humanité en l'homme. Hommage à Robert Legros*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2016, pp. 285-303.
- SIVAK, Jozef, «Vladimir Jankélévitch, cet incompris», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 110 (Paris, 1985), pp. 577-581.
- SMERKOVÁ, Dagmar, «The good and the virtue in the moral philosophy of V. Jankélévitch», *Filozofia*, 57 (Bratislava, 2002), pp. 1-14.
- SMITH, Colin, «The philosophy of Vladimir Jankélévitch», *Philosophy*, 32 (London, 1957), pp. 315-324.
- SMITH, Colin, «Vladimir Jankélévitch: L'austérité et la vie morale», *Philosophy*, 33 (London, 1958), p. 276.

- SMITH, Colin, «Vladimir Jankélévitch: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*», *Philosophy*, 33 (London, 1958), p. 276.
- SMITH, Colin, «Vladimir Jankélévitch: *Le pur et l'impur*», *Philosophy*, 37 (London, 1962), p. 70.
- SMITH, Colin, «The contingency of value: Vladimir Jankélévitch», in *Contemporary french philosophy. A study in norms and values*, London, Methuen and Co., 1964, pp. 110-123.
- SOMME, Luc-Thomas, «L'amour pur chez Vladimir Jankélévitch», *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 107 (Paris, 2006), pp. 125-142.
- SOMME, Luc-Thomas, «L'organe-obstacle et l'exposant malin: une lucide éthique en quête d'innocence», in SCHWAB, Françoise (ed.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2010, pp. 199-210.
- TAGUIEFF, Pierre-André, «Vladimir Jankélévitch. Les apories de l'éthique et la musique de la métaphysique», *Cahiers Bernard Lazare*, 113 (Paris, 1985), pp. 70-96.
- TANSMAN, Alexandre, «Quelques réflexions musicales», in *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), pp. 55-58.
- TARIZZO, Davide, «La volontà di mentire. Su Vladimir Jankélévitch», *Studi filosofici*, 28 (Napoli, 2005), pp. 323-239.
- TILLIETTE, Xavier, «Vladimir Jankélévitch: *L'austérité et la vie morale*», *Études*, 294 (Paris, 1957), p. 141.
- TILLIETTE, Xavier, «Vladimir Jankélévitch: *Le pur et l'impur*», *Études*, 309 (Paris, 1961), pp. 128-129.
- TILLIETTE, Xavier, «Vladimir Jankélévitch: *L'aventure, l'ennui, le sérieux*», *Études*, 320 (Paris, 1964), p. 569.
- TILLIETTE, Xavier, «Vladimir Jankélévitch: *L'ironie*», *Études*, 321 (Paris, 1964), p. 452.
- TILLIETTE, Xavier, «Une Kitiège de l'âme. L'éthique de Vladimir Jankélévitch», in *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), pp. 65-73.
- TODESCO, Fabio, «Filosofia della musica e discorso dichiarativo: una lettura dell'ineffable' di Jankélévitch», *Annali di discipline filosofiche dell'Università di Bologna*, 7 (Bologna, 1985-1986), pp. 199-213.
- TONON, Alessandra, «Sulla responsabilità. Lévinas e Jankélévitch», in VIGNA, Carmelo & ZANARDO, Susy (eds.), *Etica di frontiera. Nuove forme del bene e del male*, Milano, V&P, 2008.

TOZAWA, Yoshio, «Le silence qui mesure le silence, c'est l'autre nom de la musique: l'interprétation de la musique chez V. Jankélévitch», *Bigaku*, 31/1 e 3 (Tóquio, 1980), pp. 24-35 e 34-41.

TREJOS, Susana, «Introducción al pensamiento de Vladimir Jankélévitch. El problema epistemológico», *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 31 (San José, 1993), pp. 75-80.

TREJOS, Susana, «Las apariencias en Vladimir Jankélévitch», *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 31 (San José, 1993), pp. 255-261.

TREJOS, Susana, «El amor en la obra de V. Jankélévitch», *Káñina*, 19 (San José, 1995), pp. 175-180.

TREJOS, Susana, «Características del instante en la filosofía de Vladimir Jankélévitch», *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 37 (San José, 1999), pp. 155-163.

TREJOS, Susana, «El instante y la intuición en la filosofía de V. Jankélévitch», *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 38 (San José, 2000), pp. 89-95.

TREJOS, Susana, «La libertad en Bergson y en Jankélévitch», *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 39 (San José, 2001), pp. 21-30.

TREJOS, Susana, «El imperativo moral en la filosofía de Vladimir Jankélévitch», *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 40 (San José, 2002), pp. 139-145.

TROTIGNON, Pierre, «Les agrapha dogmata de Vladimir Jankélévitch», in *Lignes*, 28 (Paris, 1996), pp. 168-175.

TROTIGNON, Pierre, «Témoin par temps couvert», in ROUVIÈRE, Jean-Marc & SCHWAB, Françoise (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur. Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2007, pp. 347-354.

TSANOFF, Radoslav A., «L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling by Vladimir Jankélévitch; La mauvaise conscience by Vladimir Jankélévitch», *International journal of ethics*, 44 (Philadelphia, 1934), pp. 474-476.

UDOFF, Alan, «'After such knowledge, what forgiveness?': on Jankélévitch and the question of repentance», in UDOFF, Alan (ed.), *Vladimir Jankélévitch and the question of forgiveness*, Lanham, Rowman & Lexington, 2013, pp. 191-218.

VALABREGA, Jean-Paul, «Hommage au philosophe et au moraliste», in *L'arc*, 75 (Aix-en-Provence, 1979), pp. 62-64.

VANDER KERKEN, L., «De moraalphilosophie van Vladimir Jankélévitch», *Bijdragen van de filosofische en theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuïten*, 11 (Maastricht, 1950), pp. 262-271.

- VANHOUTTE, Maurice, «Vladimir Jankélévitch: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*», *Revue philosophique de Louvain*, 59 (Louvain-la-Neuve, 1961), pp. 551-552.
- VASSAL, Pascale, «Relation de soin: vérité? mensonge? incertitude?», in LEMOINE, Élodie & PIERRON, Jean-Philippe (eds.), *La mort et le soin. Autour de Vladimir Jankélévitch*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, pp. 123-139.
- VASSILIADOU, Marie, «Vladimir Jankélévitch (1903-1985)», *Diotima*, 13 (Atenas, 1985), p. 217.
- VATTIMO, Gianni, «Le bien: presque rien», in *Critique*, 500-501 (Paris, 1989), pp. 32-34.
- VAX, Louis, «Du bergsonisme à la philosophie première», *Critique*, 92 (Paris, 1955), pp. 36-52.
- VAX, Louis, «L'esthétique négative de Vl. Jankélévitch», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 89 (Paris, 1964), pp. 371-377.
- VERDEAU, Patricia, «Agir avec Bergson et 'Janké' – la morale», in LETHIERRY, Hugues (ed.), *Agir avec Vladimir Jankélévitch. Colère et mensonges*, Lyon, Chronique Social, 2013, pp. 45-55.
- VERONDINI, Enrico, «L'odissea morale nel pensiero di Vladimir Jankélévitch», *Giornale di metafisica*, 16 (Torino, 1961), pp. 384-401.
- VILLA, Renzo, «Vladimir Jankélévitch», *Belfagor*, 41 (Firenze, 1986), pp. 161-174.
- VIOLLET, R., «Vladimir Jankélévitch: *Henri Bergson*», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 85 (Paris, 1960), pp. 501-504.
- VIRCILLO, Domenico, «Essere e vocazione in Vladimir Jankélévitch», *Sapienza*, 39 (Napoli, 1986), pp. 275-314.
- VITIELLO, Vincenzo, «L'incantesimo di Alcina e l'anello del tempo», *Aut aut*, 270 (Firenze, 1995), pp. 85-90.
- VITIELLO, Vincenzo, «Necessità dell'ineffabile. 'Presque-rien', 'presque-tout' e 'je-ne-sais-quoi' di Vladimir Jankélévitch», in LISCIANI-PETRINI, Enrica (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano-Paris, Mimesis-Vrin, 2009, pp. 55-68.
- VIZZARDELLI, Silvia, «La miniatura del dono di sé. Pudore, illusione e durata nell'estetica musicale di Vladimir Jankélévitch», *Quaderni di estetica e critica*, 3 (Roma, 1998), pp.

# ÍNDICES





# Índice onomástico

- AFONSO, Filipa, 175  
AGATÃO, 332  
AGOSTINHO, 41, 207, 223, 238, 242, 249, 250, 307  
ALAIN, 173  
ALBÉNIZ, Isaac, 361  
AMBRÓSIO DE MILÃO, 238  
ANAXÁGORAS, 151  
ANGELOPOULOS, Theodoros, 310  
ANSELMO, 74, 116, 139, 338, 339  
APULEIO, 237  
ARBO, Alessandro, 363  
ARISTÓTELES, 24, 41, 42, 44, 56, 59, 74, 99, 103, 104, 114, 115, 116, 152, 159, 170, 173, 175, 176, 198, 201, 202, 203, 204, 205, 214, 219, 222, 227, 236, 237, 238, 242, 243, 245, 246, 249, 250, 251, 259, 267, 274, 278, 284, 287, 296, 313, 332, 336, 338  
ARNALDEZ, Roger, 363  
ARNÓBIO, 238  
ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, 122  
AVICENA, 246  
AYALA, Jorge, 274  
AYREY, Craig, 363  
BAADER, Franz von, 88, 89, 91, 95, 105, 195  
BACHELARD, Gaston, 64, 67, 68  
BACON, Roger, 189  
BAIN, Alexander, 52  
BALLANTI, G., 24  
BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine, 39, 215  
BASÍLIO DE CESAREIA, 122  
BATTISTA VACCARO, G., 269  
BAUDELAIRE, Charles, 342  
BAUMANN, Lutz, 113  
BAZZANELLA, Emiliano, 148, 269  
BEAUDUC, Louis, 19, 21, 23, 34, 36, 37, 41, 42, 45, 48, 58, 63, 64, 85, 99, 113, 114, 118, 148, 154, 191, 278, 305, 312, 317, 323, 331, 332, 341, 362  
BEETHOVEN, Ludwig van, 367  
BERDIAEV, Nikolai, 363  
BERGSON, Henri, 19, 20, 21, 23, 25, 32, 33, 35, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 77, 78, 81, 83, 88, 91, 96, 100, 110, 127, 131, 141, 142, 167, 173, 182, 185, 189, 192, 194, 202, 205, 206, 220, 224, 233, 281, 282, 283, 285, 288, 298, 304, 313, 315, 338, 351, 354, 355, 358, 359, 372  
BERKELEY, George, 263  
BERLOWITZ, Béatrice, 37  
BERNANOS, Georges, 174  
BERNARDO DE CLARAVAL, 329  
BÉRULLE, Pierre de, 329  
BLONDEL, Maurice, 336  
BOAVENTURA, 145, 175, 184, 197, 207  
BOÉCIO, 92, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 250, 272, 291  
BOELLA, Laura, 39, 148, 332  
BÖHME, Jakob, 80, 83, 84, 85, 92, 95, 158, 328  
BOSSUET, Jacques, 133  
BOYER, Paul, 34  
BRANKEL, Jürgen, 288  
BRÁS TEIXEIRA, António, 316  
BRÉHIER, Émile, 118  
BRESSON, Robert, 174  
BRUNO, Giordano, 211  
BRUNSCHVICG, Léon, 36, 305, 317  
CAEYMAEX, Florence, 39  
CÂNDIDO ARIANO, 238  
CANILLI, Adele, 357

CARIOU, Marie, 296  
 CÉZANNE, Paul, 195  
 CHABRIER, Nathalie, 67  
 CHAUBET, François, 45  
 CHESTOV, Lev, 32  
 CÍCERO, 238, 336  
 CIORAN, Emil, 329, 330  
 COMTE, Auguste, 176  
 CONDORCET, 105  
 CORBEL, Emmanuelle, 363  
 CORNEILLE, Pierre, 133  
 CORSINI, Francesco, 316  
 COURBET, Gustave, 367  
 DAMÁSCIO, 118, 188  
 DAVID, Alain, 37  
 DE BLIC, Jacques, 197  
 DE MAISTRE, Joseph, 89  
 DEBUSSY, Claude, 19, 144, 367, 368  
 DELEUZE, Gilles, 232, 252  
 DELMAS, André, 317  
 DEMÓCRITO, 296, 297  
 DERRIDA, Jacques, 124, 229  
 DESCARTES, René, 41, 74, 126, 128, 153,  
 203, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263,  
 264, 267, 305  
 DESJARDINS, Paul, 45  
 DEUSSEN, Paul, 37  
 DILTHEY, Wilhelm, 70  
 DREYER, Carl Theodor, 162  
 DUMÉRY, Henri, 140  
 DUNS ESCOTO, 184, 246, 247, 249, 250,  
 251, 252  
 DUQUE, Félix, 263  
 ECKHART, 197, 211  
 EDDINGTON, Arthur Stanley, 304  
 EGÍDIO ROMANO, 247, 248  
 EINSTEIN, Albert, 313  
 EMPÉDOCLES, 151, 242  
 EPICURO, 324  
 ERNST, Gilles, 321  
 ESCHENMAYER, Adam Karl August  
 von, 74, 75  
 ESPINOSA, Baruch, 41, 74, 109, 116, 145,  
 147, 153, 154, 158, 167, 251, 252, 253,  
 254, 255, 256, 257, 261, 262, 266, 267,  
 306, 358  
 EUCLIDES, 126  
 EURÍPEDES, 278  
 FABIANO, 238  
 FABRIS, Adriano, 113, 148  
 FACCO, Maria Luisa, 182, 194, 304, 320  
 FARI, Antonio, 363  
 FAURÉ, Gabriel, 19, 141, 202, 359, 360,  
 363, 364, 365  
 FAURÉ-FREMIET, Philippe, 202, 351  
 FECHNER, Gustav Theodor, 52  
 FEIJOO, Benito Jerónimo, 133  
 FÉNELON, 141, 205, 286  
 FESSARD, Gaston, 341  
 FFYTCHÉ, Matt Timothy, 80  
 FICHTE, Johann Gottlieb, 24, 32, 70, 131,  
 169, 170, 236, 263, 264, 265, 266, 267,  
 268  
 FOUILLÉ, Alfred, 58  
 FRANZINI, Elio, 147  
 FREUD, Sigmund, 80  
 FRIEDRICH, Caspar David, 195  
 FUBINI, Enrico, 363  
 FURLEY, David J., 296  
 GARDA, Michela, 363  
 GEORGE, François, 182  
 GIDE, André, 78  
 GILBERTO DE POITIERS, 239  
 GILSON, Étienne, 238, 246, 247  
 GIULIETTI, Giovanni, 133, 321  
 GOETHE, Johann Wolfgang von, 24, 34,  
 35, 78, 79, 99, 169, 332  
 GOUHIER, Henri, 24, 39, 40, 359, 362  
 GRACIÁN, Baltasar, 133, 273, 274, 330  
 GREGÓRIO DE NISSA, 122  
 GRIMMER, Elisabeth, 69  
 GRUA, Gaston, 154  
 GUATTARI, Félix, 232  
 GUEROULT, Martial, 69  
 GUYAU, Jean-Marie, 19, 20, 58, 59, 60,  
 61, 221  
 HANSEL, Joëlle, 124, 133, 187, 194, 304,  
 316, 320, 363  
 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 29,  
 30, 31, 72, 108, 144, 167, 263, 279, 284,  
 310, 358, 362  
 HEIDEGGER, Martin, 110, 114, 118, 148,  
 151, 154, 167, 220, 227, 229, 230, 236,  
 237, 245, 248, 271, 275, 278, 283, 286,  
 290, 293  
 HELLMAN, Monte, 144  
 HENRIQUE DE GAND, 239, 241, 245,  
 246, 247, 250, 251, 252  
 HENRIQUE DE HARCLAY, 297, 298  
 HERACLITO, 45, 63, 83, 84, 151, 283, 318  
 HERMES TRIMEGISTO, 140, 211  
 HÉRONNIÈRE, Édith de la, 316

HESÍODO, 148, 149, 161  
 HILÁRIO DE POITIERS, 238, 247  
 HINDEMITH, Paul, 307  
 HÖFFDING, Harald, 39  
 HÖLDERLIN, Friedrich, 142, 228  
 HOMERO, 105, 224, 309  
 HOUBART, Jacques, 148  
 HUGO DE SÃO VICTOR, 197  
 HUME, David, 237  
 HUSSERL, Edmund, 129, 159, 271, 279  
 INDY, Vincent d', 367  
 INWOOD, Michael, 230  
 IRENEU DE LYON, 122  
 JACOBI, Friedrich Heinrich, 74, 75, 251, 266, 267  
 JÂMBLICO, 75  
 JAMES, William, 66  
 JANKÉLEVITCH, Sophie, 23  
 JERÓNIMO, 197  
 JERPHAGNON, Lucien, 20, 21, 23, 33, 113, 115, 147, 214, 215, 320, 349, 359, 372  
 JOÃO CRISÓSTOMO, 122, 138, 145, 200  
 JOÃO DA CRUZ, 120, 133, 139, 199  
 JOÃO DAMASCENO, 122  
 JOÃO DE PARIS, 248  
 JOHNSON, Monte Ransom, 236  
 KANT, Immanuel, 34, 35, 51, 70, 72, 94, 139, 175, 176, 199, 226, 263, 264, 265, 278, 279, 283, 325  
 KEYSERLING, Hermann von, 36, 37  
 KIERKEGAARD, Soren, 66, 67  
 KIESEWETTER, Johann Gottlieb Carl Christian, 325  
 KLEIN, Pierre Michel, 23, 182, 289, 320  
 KÖNIGSON, Marie-Jeanne, 120  
 LANDSBERG, Paul-Louis, 363  
 LE ROY, Édouard, 41  
 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, 22, 82, 85, 126, 127, 133, 135, 145, 147, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 172, 197, 206, 233, 261, 262, 306, 372  
 LÉTOURNEAU, Alain, 336  
 LEUCIPO, 296, 297  
 LEVINAS, Emmanuel, 118, 124, 136, 271  
 LISCIANI-PETRINI, Enrica, 21, 33, 142, 145, 321, 357, 363  
 LISZT, Franz, 32, 233, 361  
 LOCKE, John, 237  
 LOONEY, Aaron T., 147, 194, 304, 332, 341  
 LUCIANO, 332  
 LUCRÉCIO, 160  
 MAINE DE BIRAN, 60  
 MALEBRANCHE, Nicolas, 126  
 MALLET, Marie-Louise, 365  
 MANÍLIO, 329  
 MARCEL, Gabriel, 230, 231, 363  
 MARITAIN, Jacques, 363  
 MARQUET, Jean-François, 143  
 MATASSI, Elio, 363  
 MAZON, André, 34  
 MIGLIACCIO, Carlo, 277, 363  
 MILTON, John, 332  
 MINKOWSKI, Eugène, 363  
 MOLIÈRE, 227  
 MONTAIGNE, Michel de, 329  
 MONTESQUIEU, 133  
 MONTMOLLIN, Isabelle de, 39, 115, 116, 120, 133, 168, 357  
 MOREAU, Daniel, 132, 220  
 MURDOCH, John E., 298  
 MUSSET, Alfred de, 288, 289  
 MUSSORGSKY, Modest, 368  
 NAILS, Debra, 236  
 NICOLAU DE CUSA, 140, 189, 206, 211  
 NIETZSCHE, Friedrich, 34, 35  
 NOÉ, Gaspar, 307  
 NOVALIS, 329  
 OVÍDIO, 281  
 PARMÉNIDES, 147, 150, 151, 158, 160, 236, 283  
 PASCAL, Blaise, 37, 87, 133, 138, 140, 200, 207, 211, 311  
 PÉRIGORD, Monique, 362  
 PHILONENKO, Alexis, 20, 25, 115, 140, 145, 182, 359, 372  
 PITÁGORAS, 75, 126  
 PITTAU, Franco, 203  
 PLATÃO, 40, 41, 44, 46, 56, 70, 89, 95, 116, 117, 118, 122, 123, 129, 133, 137, 138, 141, 143, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 158, 160, 161, 174, 178, 183, 184, 185, 202, 204, 205, 211, 229, 236, 237, 242, 267, 278, 284, 292, 332, 364, 370  
 PLAUTO, 238, 332  
 PLOTINO, 22, 24, 33, 35, 40, 41, 44, 45, 55, 56, 57, 58, 87, 89, 91, 104, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 128, 129, 130, 136, 141, 142, 143, 145, 148, 164, 174, 178, 188, 189, 194, 196, 198, 207, 221, 228, 229, 242, 250, 278, 372

PLOURDE, Simonne, 124  
 POLITIS, Hélène, 67  
 PREMINGER, Otto, 333  
 PREZZO, Rosella, 357  
 PROCLO, 118  
 PROUST, Marcel, 66, 67, 308  
 PSEUDO-DIONÍSIO, 117, 118, 120, 123, 124, 128, 140  
 QUINTILIANO, 238  
 RACINE, Jean, 133  
 REISS, Françoise, 66  
 REMBRANDT, 34, 35, 195  
 RENOIR, Pierre-Auguste, 367  
 RENOUVIER, Charles, 66, 289, 298  
 RIBOT, Théodule-Armand, 60  
 RICOEUR, Paul, 238  
 RIMBAUD, Arthur, 130  
 RIMSKI-KORSAKOV, Nikolai, 141, 360, 361  
 RIVERSO, Emmanuele, 140, 194, 203  
 RONCHI, Rocco, 321  
 ROSSET, Clément, 21  
 ROUCHÉ, Max, 317  
 SANTUCCI, Giuseppina, 363  
 SARTRE, Jean-Paul, 129  
 SATIE, Erik, 120, 141  
 SCHELER, Max, 202  
 SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, 19, 22, 23, 25, 32, 33, 35, 37, 48, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 115, 116, 123, 125, 127, 130, 134, 154, 157, 158, 159, 167, 170, 171, 172, 182, 185, 186, 189, 192, 193, 206, 211, 252, 253, 257, 261, 263, 279, 285, 286, 288, 304, 310, 328, 329, 330, 332, 333, 342, 353, 355, 358, 359, 372  
 SCHLEGEL, Friedrich, 78, 88, 89  
 SCHOPENHAUER, Arthur, 34, 35, 37, 41, 207, 330, 364  
 SCHWAB, Françoise, 25, 63, 64, 68, 124, 153, 231  
 SÉNECA, 238, 329  
 SÈVE, Bernard, 363  
 SHAKESPEARE, William, 155, 160, 175, 332  
 SHEPHERD, H.E., 189  
 SIDÓNIO APOLINÁRIO, 238  
 SIMMEL, Georg, 32, 33, 34, 35, 46, 47, 78, 99, 100, 167, 278, 283, 334  
 SMITH, Colin, 161, 214  
 SMOLIN, Lee, 306, 307  
 SÓCRATES, 137, 272  
 SÓFOCLES, 278  
 SOLOVIEV, Vladimir, 154  
 SOREL, Reynal, 150  
 SPENCER, Herbert, 58, 305  
 SPENGLER, Oswald, 37  
 STRAVINSKY, Igor Fedorovitch, 362  
 SUARÈS, Guy, 19  
 SUÁREZ, Francisco, 126, 247  
 SULLY, James, 52  
 SWEDENBORG, Emanuel, 199  
 TAINE, Hippolyte, 60  
 TARKOVSKI, Andrei, 316, 317  
 TAYLOR, Christopher Charles Whiston, 138  
 TERÊNCIO, 332  
 TERTULIANO, 237  
 TILLIETTE, Xavier, 69, 211  
 TOLSTÓI, Liev, 205, 325  
 TOMÁS DE AQUINO, 117, 164, 165, 184, 197, 239, 240, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 275, 336  
 TONON, Alessandra, 23, 35, 58, 69, 124, 182, 187, 206, 220, 269, 287, 304, 316, 332, 349, 357  
 TURNER, William, 195, 367, 368  
 VAN HOUT, Georges, 231, 326  
 VAX, Louis, 113  
 VICO, Giambattista, 330  
 VICTOR HUGO, 199, 233  
 VITIELLO, Vincenzo, 133  
 VIZZARDELLI, Silvia, 132, 363  
 WAHL, Jean, 113, 115, 116, 117, 118, 120, 140, 141, 147, 148, 151, 167, 170, 174, 190, 197, 214, 263, 287, 363  
 WHITEHEAD, Alfred North, 293  
 WOLFRAM BREUCKER, D., 140, 164  
 WUNDT, Wilhelm, 52  
 ZACCHINI, Simone, 363

# Índice compreensivo

Resumo .....	7
Abstract.....	9
Índice sinóptico.....	11
Agradecimentos.....	13
Abreviaturas.....	15
Introdução .....	19

## PRIMEIRA PARTE

### ENTRE BERGSON E SCHELLING

<b>Capítulo I:</b> Um filósofo sob a influência.....	29
<b>Capítulo II:</b> Do lado de Bergson.....	39
O tempo e a eternidade • O tempo e a inteligência • O tempo e o espaço • O tempo quantitativo e o tempo qualitativo • Bergson e a ideia de eternidade dos gregos • Bergson e a ideia de tempo de Guyau • A irreversibilidade do tempo • O intervalo e o instante	
<b>Capítulo III:</b> Do lado de Schelling.....	69
A orgânica interna da filosofia de Schelling: da filosofia negativa à filosofia positiva • O tempo schellinguiano • O passado como fundamento (Grund) • O mal como resistência à sucessão • O tempo e a eternidade • A irreversibilidade do tempo e a irrevogabilidade da acção • O tempo como operador da reconciliação histórica da consciência com a eternidade	

## SEGUNDA PARTE

### DA ORIGEM

#### **Capítulo I:** A negação..... 113

Os três domínios da filosofia primeira • A exigência neoplatónica de um para além do ser • A exigência neoplatónica de um para além do pensar • A alternativa da filosofia positiva e da filosofia negativa do absoluto • O léxico neoplatónico da transcendência • Os nomes divinos:  $\alpha$ ) a ordem-totalmente-outra e a sobreverdade;  $\beta$ ) o ele-mesmo (e do órgão-obstáculo);  $\gamma$ ) o não-sei-quê e o quase-nada • A simplicidade • Os limites da filosofia negativa

#### **Capítulo II:** A posição ..... 147

O velamento da questão da origem (de Hesíodo a Leibniz) • O dilema do ser e do nada • O acto como terceiro princípio entre o ser e o nada • O acto absoluto como com-posição de essência e de existência • A distinção entre o catafático, o apofático e o tesifático • A oposição do ser ao acto • O ser de Deus como efeito do seu fazer • A pré-existência e a pré-venção • A generosidade divina • A natureza acategórica do absoluto

#### **Capítulo III:** O instante e a intuição..... 181

A oposição do intervalo e do instante • A identificação do instante e do acto • O instante supra-histórico e o instante intra-histórico • A metáfora do clarão • A suspensão dos opostos • Um monismo do «quase»? • A consciência como «demasiado tarde» por referência ao instante • A identificação do instante e da intuição • A intuição gnóstica e a intuição tética • O homem como um misto de ser e acto

## TERCEIRA PARTE

### DO TEMPO

#### **Capítulo I:** O dualismo do ser e do acto ..... 211

#### **Capítulo II:** O saber do tempo ..... 219

O mau-conhecimento do tempo • Que o tempo não é, nem uma coisa extensa, nem uma coisa pensável • Que o tempo é um quase-nada e um não-sei-quê • A alternativa epistemológica do quid e do quod quanto ao passado, quanto ao futuro e quanto ao presente • A pré-veniência do tempo ao pensar • O englobamento do ser pelo tempo • O tempo como mistério • A futuridade

enquanto princípio da impossibilidade da constituição do tempo como um objecto para nós

**Capítulo III: Através da substância ..... 235**

A cisão originária do ser e do tempo, e o seu operador: o conceito platónico-aristotélico de substância (οὐσία) • As implicações da tradução latina de «οὐσία» por «substantia» e «essentia» • O De Hebdomadibus de Boécio como momento preparatório do conceito escolástico de essentia • A diferença estabelecida por Boécio entre o ser (esse) e o ente (id quod est) • A diferença estabelecida por Boécio entre a participação substancial e a participação accidental • A distinção escolástica entre o ser, a essência e a existência • A distinção real de Tomás de Aquino entre a essência e a existência • O tempo como unidade de medida da diferença entre a essência e a existência nas criaturas • A tripla acepção escolástica do termo «substantia», e o carácter simplesmente analógico da sua aplicação a Deus • A concepção espinosista de Deus como a única substância possível • A concepção espinosista do tempo como um dos modos da imaginação • A filosofia de Descartes como ponto de partida do processo moderno de transfusão para o sujeito humano do poder omniconstituinte do sujeito divino • O dualismo cartesiano da coisa extensa (res extensa) e da coisa pensante (res cogitans) • A coisa pensante como primeiro princípio do cartesianismo, e a redução do ser ao ser-pensado • O Deus cartesiano como garante da conexão entre o pensamento e a extensão • O Deus cartesiano como a única substância em sentido estrito • A estrutura atômica do tempo cartesiano como lugar da atestação da existência da substância divina • A filosofia de Fichte como ponto de chegada do processo moderno de transfusão para o sujeito humano do poder omniconstituinte do sujeito divino • A matriz substancialista da ideia fichtean de um eu absoluto • O conceito clássico de substância como motor da desvalorização histórico-filosófica do tempo

**Capítulo IV: Uma cron-onto-logia ..... 269**

O ser, os seres e os modos • O tempo enquanto maneira de todas as maneiras • A coimplicação do ser e do tempo • A natureza ontofânica do tempo • Os resquícios substancialistas da teoria jankelévitchiana do tempo • O tempo como instância de mediação entre o ser e o não-ser • O tempo como um duplo dinamismo de preterição e de futurição • Tempo e lógica • A natureza ontotética do tempo • O evento enquanto lugar da ontogénese • O tempo como um

intervalo de instantes • Os elementos atomistas da teoria jankelévitchiana do tempo • A superação da antinomia da continuidade e da descontinuidade • A superação do dualismo do ser e do acto	
<b>Capítulo V: O irreversível. E da morte</b>	303
O necessário desdobramento da questão pelo sentido do tempo: direcção, fim e significado • A irreversibilidade da futurição como resposta à questão pela direcção do tempo • A irreversibilidade da sucessão no tempo e a reversibilidade dos trajectos no espaço • As dores do irreversível: saudade e nostalgia • A semelfactividade ou primultimidade dos momentos do tempo • A primultimidade relativa dos momentos intra-seriais e a primultimidade absoluta dos instantes do nascimento e da morte • A fatalidade da morte como resposta à questão pelo fim do tempo • A prognose da morte: efectividade, iminência e implicação pessoal • A retroacção da morte sobre a vida • A morte como contra-senso e contra-fundamento do processo temporal	
<b>Capítulo VI: O irrevogável. E da inscrição</b>	331
A natureza ética do princípio da irrevogabilidade do acto («a vontade não pode desfazer aquilo que fez») • Distinção entre a revogabilidade da coisa-feita (factum) e a irrevogabilidade do facto-de-ter-feito (fecisse) • A irreversibilidade do tempo como raiz da irrevogabilidade do acto • A meia-liberdade • O passado como regime temporal do irrevogável • O princípio ético da irrevogabilidade como tradução do princípio lógico da não-contradição • Necessidade lógica e necessidade temporal • Passado e passadidade • A dor do irrevogável: o remorso • Distinção entre dois tipos de irrevogabilidade: a dos actos humanos e a dos actos temporais • A irrevogabilidade do ter-tido-lugar como resposta à questão pelo sentido do tempo • Uma teoria da inscrição	
<b>Conclusão</b>	355
<b>Apêndice</b>	373
<b>Bibliografia</b>	375
I. Obras de Jankélévitch	377
I.I. Livros (filosofia)	377
I.II. Livros (música)	379



I.III. Artigos (filosofia) .....	379
I.IV. Artigos (música).....	387
I.V. Entrevistas.....	389
I.VI. Correspondência .....	391
I.VII. Colectâneas.....	393
I.VIII. Registos sonoros .....	396
I.IX. Registos audiovisuais .....	396
I.X. Traduções .....	397
II. Estudos sobre Jankélévitch.....	399
II.I. Livros .....	399
II.II. Artigos .....	408
Índices .....	431
Índice onomástico .....	433
Índice compreensivo.....	437



